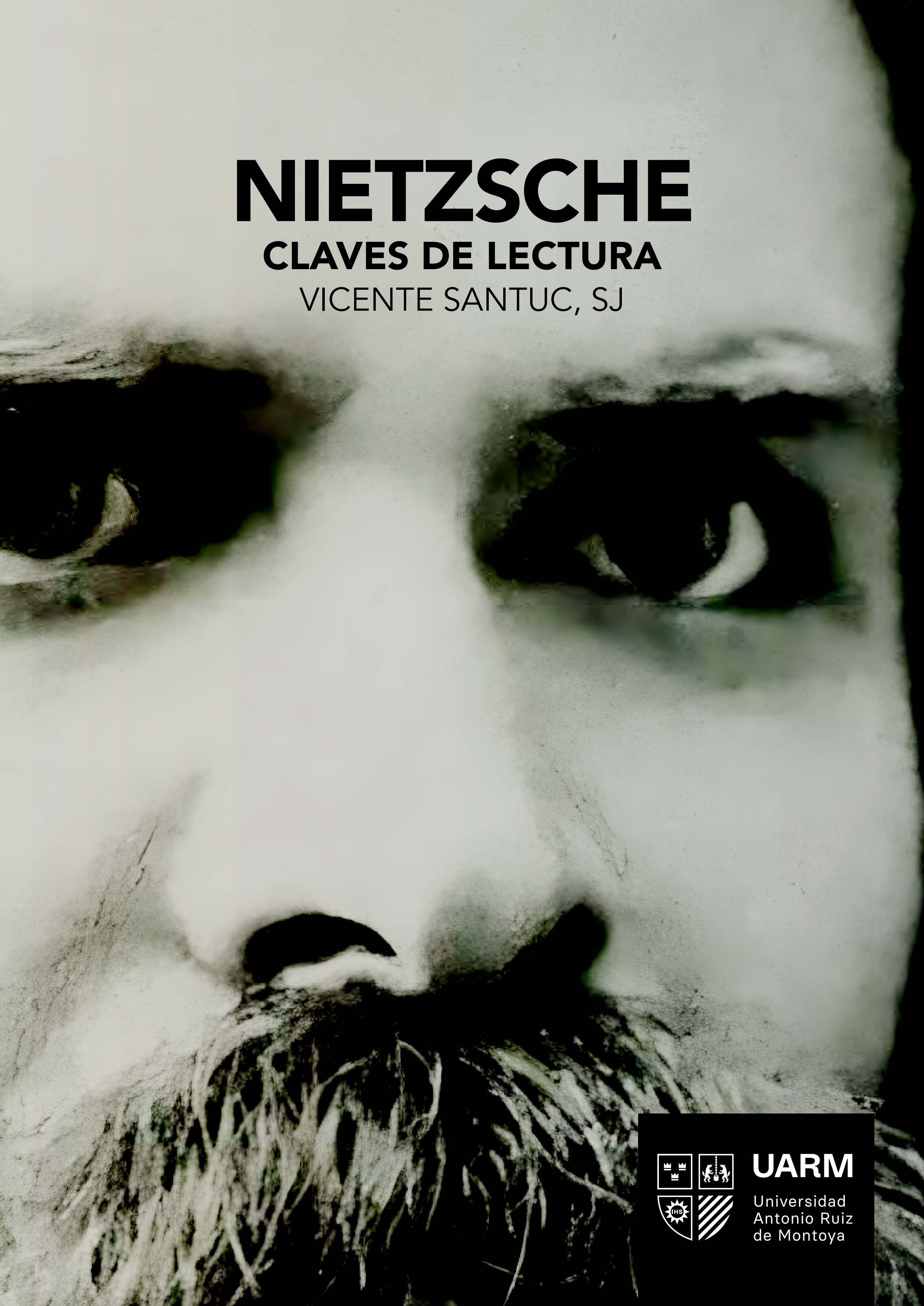

NIETZSCHE
CLAVES DE LECTURA
VICENTE SANTUC, SJ
UARM
Universidad
Antonio Ruiz
de Montoya

NIETZSCHE

CLAVES DE LECTURA

VICENTE SANTUC, SJ



Santuc, Vicente
Nietzsche : claves de lectura / Vicente Santuc.- Primera edición.- Lima : Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2022.
262 páginas ; 17 x 24 cm
Bibliografía: páginas 257-260.
ISBN 978-612-4102-72-1
1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Crítica e interpretación. 3. Moral. 4. Metafísica. 5. Nihilismo 6. Biografía. 7. Filosofía alemana contemporánea. 8. Filosofía. I. Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

123.5 Z3S2

Nietzche: claves de lectura

Coordinación editorial: Dany Cruz Guerrero
Diseño de portada: Marco Loo
Diagramación de interiores: Francisco Borjas

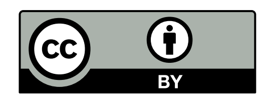
Imágenes de portada: Imagen de portada: Fotografía de Friedrich Nietzsche por Friedrich Hermann (circa 1875), Wikimedia Commons

Avenida Paso de los Andes 970, Pueblo Libre, Lima 21
Telf.: (511) 719-5990
fondo.editorial@uarm.pe

www.uarm.edu.pe

Primera edición digital: diciembre, 2022
Libro electrónico disponible en repositorio.uarm.edu.pe

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.º 2022-12279
ISBN: 978-612-4102-72-1



ÍNDICE

NIETZSCHE CLAVES DE LECTURA

Presentación

Por Paul Valadier, SJ

Nietzsche pasa por un autor fácil de leer y comprender; sus textos tratan de cosas sencillas, las de la vida cotidiana; incluso ofrece historias de animales, como en *Así habló Zaratustra*, a la manera de los escritores de fábulas. A menudo habla como un poeta; en los escritos más abstractos, no utiliza un vocabulario especializado —a diferencia de los que se podrían llamar "filósofos profesionales", como Hegel o Heidegger. Con estos, el lector rápidamente se da cuenta de que no comprende lo que está leyendo, pues se queda al margen de un texto que le resulta esotérico, ya que no tiene el vocabulario técnico propio de la tradición filosófica occidental, o porque no puede situar este pensamiento en el linaje de los filósofos a los que se refiere Nietzsche, sin decirlo siempre explícitamente.

Nada de eso sucede con Nietzsche, y además esa es la trampa, porque entonces, se puede caer en el riesgo de retener de aquel que pretende filosofar "a martillazos" sólo lo más llamativo, lo más visible o lo más impactante: a saber, las críticas, los aspectos destructivos de un pensamiento que ataca las tradiciones religiosas (el cristianismo en particular), filosóficos (especialmente el platonismo aunque también la filosofía de Schopenhauer), políticos (la democracia o la nación alemana), todas ellas, realidades que particularmente, no son para nada tratadas de buena manera e incluso, a menudo, son abordadas de modo devastador!

Nietzsche siempre quiso ser un "afirmador"; buscó formar a su lector para que dijera "sí" a lo que es *tal como es*, para alabar la Eternidad presente en el más mínimo instante. Sin embargo, para escuchar esta llamada *a decir sí* (Nietzsche suele utilizar la fórmula evangélica: *quien tiene oídos para oír, que oiga*), todavía es necesario aventurarse en un pensamiento laberíntico, lleno de pistas falsas, una filosofía enmascarada que no se deja captar con facilidad. En este sentido, se trata, al decir de Nietzsche, de una filosofía aristocrática porque sólo quiere hablar a los que son capaces de "nobleza", no a los esclavos que quieren monopolizar, poseer,

asimilar, reducir a su imagen lo que es diferente a ellos, pretendiendo abolir la distancia. Filosofía solo para unos cuantos: "para todos y para nadie", como reza el subtítulo de *Así habló Zaratustra*.

Por eso el lector necesita una guía que le introduzca en este pensamiento tosco y riguroso: encontrará así en este trabajo de Vicente Santuc la mano que lo conducirá pacientemente por el laberinto, ofreciéndole lo que Nietzsche llamó "el hilo de Ariadna". Pacientemente, porque el recluso de Sils-María pide que sepamos "rumiar" sus propuestas, como la vaca en el prado mastica sin cesar lo que acaba de pastar. Debemos deshacernos de la ilusión según la cual imaginamos que la verdad es fácil de captar, de alcanzar, de asimilar. Por el contrario, ella se aleja de nosotros, especialmente cuando el hablante intenta decir cosas esenciales mientras habla de cosas simples. De esta manera, además, el protestante que fue Nietzsche, un protestante infiel, pero marcado por su educación pietista, conserva algo de la sencillez evangélica: los Evangelios evocan los datos más elementales de la vida (trigo, pan, viña, bodas…), pero es para que el oyente oiga algo divino, trascendente: lo absoluto que se da en lo relativo…

Por tanto, debemos seguir la guía que nos ofrece Vicente Santuc, pero no debemos detenernos en ello: debemos sobre todo llegar a admirar el paisaje al que nos introduce. En este sentido, la introducción, por muy necesaria que sea, no exime de ir a leer por uno mismo el texto del filósofo. Sin duda, descubriremos allí algo más de lo que nos dijo el guía, porque Nietzsche no habla a mentes abstractas, sino a cuerpos sensibles, a existencias concretas que tienen vida propia y, por lo tanto, reaccionan a sus afirmaciones, de diferentes maneras según sus naturalezas. De esta forma, la introducción no sustituye al texto: lleva a descubrirlo con admiración y sorpresa, e incluso, a extraer de estos textos algo bastante diferente de lo que se esperaba y de lo que había indicado el guía. Como en un museo, la pintura contemplada dice mucho más de lo que nos explicó el guía competente. Así se convoca aquí la experiencia existencial de cada uno.

Por eso, además, las lecturas que se pueden hacer de Nietzsche son tan diferentes entre sí: cada uno finalmente oye los ecos de su propia experiencia, así como las cuerdas de un piano no dan los mismos sonidos en todos los instrumentos. La misma partitura musical, se vive con un sonido específico, dependiendo de cada instrumento y de cada intérprete. Así, Nietzsche se relaciona con Sócrates —pese a no simpatizarle mucho: como el filósofo griego, también nos ayuda a "dar a luz" a nosotros mismos. No obstante, no se trata de convertirse en uno de sus discípulos, de empezar a utilizar su "jerga" o de pretender infiltrarse en sus pensamientos como si fueran los nuestros, sino de convertirnos "en lo que uno

es", de afirmarnos en la propia identidad, de descubrirnos a nosotros mismos. Entonces, como todo verdadero discípulo, olvidaremos al maestro, y viviremos nuestra propia vida… Si la introducción de Vicente Santuc permite a su lector acercarse a la obra nietzscheana para finalmente desprenderse de ella, habrá sido, en todo, fiel a el solitario de Sils-María.

INTRODUCCIÓN A LA LECTURA DE NIETZSCHE

I
ELEMENTOS BIOGRAFICOS

En el prólogo de *Ecce Homo* § 3, Nietzsche (1998) nos dice: "[…] el aire de mis escritos […] es un aire de alturas, un aire *fuerte*. Es preciso estar hecho para ese aire, de lo contrario, se corre el riesgo, no pequeño, de resfriarse en él" (p. 18; cursivas en el original). Como para prevenirnos en contra de los resfríos que nos amenazan en su lectura, Nietzsche dice, además: "Aprendan a leerme". Hacia ello vamos. Pero antes de preguntarnos explícitamente ¿cómo leer a Nietzsche?, sabiendo cuánto su obra está ligada a su vida, es conveniente empezar por la presentación de algunos elementos biográficos.

Lo sabemos todos, con Marx y Freud, en parte sus contemporáneos, Nietzsche forma parte de la trinidad de los maestros de la sospecha.[1] Él mismo en el prefacio de *Aurora* señala la sospecha como actitud y tarea suya, recapitulando con ese término el esfuerzo que guía el libro. Nietzsche dice que en ese libro: "[…] uno encuentra trabajando un ser subterráneo, de aquellos que forran, que socavan, que minan […] un ser que se ha hecho topo".[2] Nos quiere guiar hacia el topo en

1 (Por eso este curso a dos voces). *Nota editorial:* En efecto, el curso fue dictado al alimón entre Vicente Santuc y Bernardo Haour bajo el título «Marx y Nietzsche: críticos de la modernidad».

2 *Nota editorial:* Santuc traduce por sí mismo tomando posición crítica frente a las traducciones disponibles de Nietzsche al castellano: teniendo a la vista la edición de las obras completas de Nietzsche preparada por Colli-Montinari, el autor sigue de cerca los textos canónicos de Nietzsche en alemán. Para no hacer más pesada la tarea del lector principiante con la compleja remisión abreviada del texto original establecido por Colli-Montinari, desde hace algunos años disponible en línea en el portal http://www.nietzschesource.org/#eKGWB, las referencias establecidas en el manuscrito de Santuc remiten a las ediciones castellanas —actualizadas para la presente edición—. En este pasaje de *Aurora*, por ejemplo, se aprecia cómo Santuc toma distancia de la versión presentada por López Castellón (cf. Nietzsche, 1994, p. 27).

nosotros,[3] esa dimensión que tiene que cavar por debajo de las representaciones y valores que nos sostienen y que sostenemos.

El topo, he allí una manera peculiar de Nietzsche de hablar de sí mismo, y de hablar en general, con figuras, alegorías, imágenes, metáforas. El primer libro de *Así habló Zaratustra* empieza con el relato de las tres metamorfosis: "cómo el espíritu se convierte en camello, y el camello en león, y el león, por fin, en niño" (Nietzsche, 2003, p. 53). El camello es el animal que carga: lleva el peso de los valores establecidos, las cargas de la educación, de la moral, de la cultura; lleva la carga de la conciencia de su responsabilidad para con tantas cosas. Lleva dichas cargas al y en el desierto, lugar en donde da igual tal o cual camino. Para el camello poco importan el camino o el tipo de carga; lo importante es que cargue con una carga porque para eso se siente hecho. Lo cierto es que en el desierto no hay consolación alguna que buscar ni esperar. Allí se vive con el solo "cumplir con el deber". Pero allí, en el desierto, que es el lugar de las grandes experiencias espirituales y de las conversiones, el camello puede transformarse en león: el león rompe las estatuas, pisotea las cargas y conduce la crítica de todos los valores establecidos, tanto los de la religión como los de la tradición; crítica de la modernidad; crítica de la filosofía crítica de Kant y de sus seguidores en relación al mundo anterior. Pero el león, igual que los Hombres superiores modernos, puede ser animal enfermo de exceso de crítica; puede criticarlo y destruirlo todo. Para él sólo cuenta el pensamiento puro, la verdad pura. No se soporta como animal, como cuerpo, como emoción; pero saca orgullo de la conciencia de sus contradicciones y sufrimiento. Lo sacrifica todo sobre el altar de la verdad racional. Eso es su enfermedad: la verdad de la razón pura. Sin embargo, el león puede liberarse para nuevas creaciones; cierto: no puede crear valores nuevos (la modernidad no ha creado valores nuevos, sino que ha reutilizado los valores heredados de la tradición y de la religión —honradez, generosidad, altruismo, etc., lo veremos—, pero puede liberarse para esas nuevas creaciones (*cf.* Deleuze, p. 212).

De hecho, el león "puede" él también vivir una transformación; puede convertirse en niño, es decir en juego y nuevo inicio. Eso es lo que es el niño. O sea, el león puede liberarse para ser creador de nuevos valores y de nuevos principios de evaluación de las cosas, deviniendo así Niño. El Niño es el artista, redentor del círculo vicioso de la existencia, vivida e interpretada como cosa a justificar (con la

3 *Nota editorial:* Inspirado en la alegoría del topo, Santuc escribió un libro titulado *El topo en su laberinto. Introducción a un filosofar posible hoy* (Lima: UARM, 2005). La concepción de la filosofía como un saber que hay que crear, sobre la base de la tradición crítica, es patente a lo largo de todo el libro y es afín a la lectura de Nietzsche que se presenta aquí.

ciencia, la revolución, etc.). Comprometiéndose en una bella puesta en forma de la vida, con gratitud y alegría, él escapa de la necesidad e ilusión de la metafísica con sus trasmundos y sus recompensas, y escapa también a la desilusión pesimista moderna. El Niño afirma, dice Sí,[4] juega con lo que es sin pedirle cuentas. Él sabe dar valor a lo que ocurre en el momento. Presente y sensible a las cosas, juega, como sabiendo que viviendo lo mejor en cada momento, así salva el todo. Así, pues, no basta con mantenerse en la crítica, se trata de convertirse en creadores de nuevos valores y de nuevos principios de evaluación de las cosas. Se trata de ser "activo" y no "reactivo".[5]

Es por allí que Nietzsche ve el rol y la figura del filósofo. En *Más allá del bien y del mal* § 211 dice: "Los filósofos propiamente dichos son los hombres que mandan y legislan. Dicen: 'Las cosas serán así'. Determinan la destinación y la finalidad del hombre".[6] Pero a eso se llega después de un camino de transformaciones. Por lo tanto, para Nietzsche, el filósofo no es sólo la "lechuza de Minerva" que levanta vuelo al atardecer, como dijo Hegel. Más bien es legislador de mañana: allí podemos casi reconocer como un eco de Kant que nos ha hablado de la "razón legisladora" (*cf.* la arquitectónica de la razón).

¿Por qué hablar de esas transformaciones al momento de hablar de la vida de Nietzsche? Pues sencillamente por qué, según Nietzsche, esas tres transformaciones son evidentemente un mensaje de su Zaratustra para cualquier ser humano, pero señalan también momentos de su obra y etapas de su propia vida y de su salud. Digamos, pues, cosas que pueden ustedes[7] encontrar en todas partes, pero que el género literario de este tipo de curso supone que se digan aquí.

---

4 *Nota editorial:* En el relato de las tres transformaciones es fundamental la actitud asertiva y afirmativa que introduce el espíritu transformado en niño: de ahí que el manuscrito llame enfáticamente la atención sobre este personaje (El Niño) y su voluntad afirmativa (escribiendo: Sí y, más adelante, también "sí").

5 *Nota editorial:* Sobre el sentido de los vocablos "activo" y "reactivo", *véase* los apartados 2.2.0., 3.5.2., 3.8., 3.9., 5.1.1.1., 5.1.2. y 5.3.

6 *Nota editorial:* Todo indica que este pasaje es traducción de Santuc. En la versión de Froufe & Vergara se lee: "*Pero los verdaderos filósofos son los que mandan y legislan*. Dicen: 'He aquí lo que debe ser.' [sic] Ellos son los que determinan el sentido y el por qué de la evolución humana […]" (Nietzsche, 1984, p. 502; énfasis en el original). En cambio, en la versión de Sánchez Pascual se lee: "*Pero los auténticos filósofos son hombres que dan órdenes y legislan*: dicen: «¡así debe ser!», son ellos los que determinan el 'hacia dónde' y el 'para qué' del ser humano […]" (Nietzsche, 2005, p 166; énfasis en el original).

7 *Nota editorial:* Este vocativo es rasgo estilístico recurrente en el manuscrito. Recuérdese que se trata de un documento dirigido específicamente a los alumnos y alumnas matriculados en el curso.

1.1. Etapa del camello

Federico Guillermo Nietzsche nació el 15 de octubre de 1844 (año de los *Manuscritos* de Marx) en el presbítero de Röcken, pueblo de Sajonia anexada a Prusia. Nietzsche tuvo un interés particular por su genealogía. Regresará sobre ella hasta el fin de su vida. Vanidad quizás, pero podemos también relacionar esa "manía" con el método crítico que nos dejó y que se llama "método genealógico", como veremos en adelante. Sí, Nietzsche gustaba de interrogar sus orígenes, y daba cierta importancia a la leyenda según la cual la familia tenía origen en la aristocracia polaca. "Mis ancestros eran nobles polacos", escribe en 1888 a un amigo. Ve un signo en ello: noble por la sangre, se encuentra ya fuera de la estupidez de los límites nacionalistas. En *Ecce homo* § 3 escribe: "No tengo ninguna dificultad en ser un buen europeo".[8] Lo sabemos, la aristocracia, por efecto de los matrimonios entre aristócratas, era el grupo social inmediatamente europeo. Sin embargo, al mismo tiempo Nietzsche se considera más alemán que cualquier otro alemán de su tiempo (*ibidem*). Tanto del lado de su madre, como del lado de su padre: se encuentran pastores luteranos en las dos ramas familiares.

Nietzsche reconoce esas herencias —aristocrática y pastoral—, pero al mismo tiempo las cuestiona a las dos. En el "Canto de los sacerdotes" de *Así habló Zaratustra*, donde Zaratustra declara que es pariente de los sacerdotes por la sangre y que quiere que su sangre sea honrada incluso en la de ellos, añade que "la sangre es el peor testigo de la verdad". Eso apunta a la herencia "pastoral" evidentemente; pero la crítica va también hacia la aristocracia de la sangre. De hecho, Nietzsche denunciará cómo la aristocracia de la sangre llegó a ser en Europa la más servil de las razas: fue monárquica, republicana constitucional o napoleónica, sucesivamente. Así, pues, en Nietzsche, los signos tienen que cambiar sin cesar de sentido. Eso es Nietzsche.

Eso mismo está explícitamente dicho en relación a su padre, pastor, considerado por sus amigos como un ser piadoso, serio, modesto y sensible. Nietzsche dirá: "Considero como un privilegio haber tenido un tal padre… Le debo sobre todo lo de no necesitar de ninguna intención previa, sino sencillamente de cierta espera, para entrar a un universo de delicadeza y de grandeza" (*Ecce homo*, "Por qué soy tan sabio", § 3). Pero añade: "[…] la compasión representa mi mayor peligro; quizás sea ello la mala consecuencia de la extraordinaria naturaleza de mi padre

8 *Nota editorial:* En este caso, como en muchos otros, no ha sido posible precisar la proveniencia de esta cita textual. No obstante, se ha procurado, en general, restablecer las referencias para facilitar al lector la tarea de confrontar las ediciones de Nietzsche disponibles en castellano.

que todos colocaban más con los ángeles que con los hombres […]”. Reconoce haber recibido todo de su padre: “excepto la vida”, es decir, con excepción del gran “sí” a la vida. La compasión será la gran tentación de Zaratustra (*cf. Ecce homo* § 4)

Si tiene esas consideraciones para con su padre, para con su madre y su hermana tiene palabras particularmente duras, que la propia hermana censuró cuando preparó la primera edición de *Ecce homo* (*cf.* “Porque soy sabio”, § 3):

> Cuando busco la antítesis más profunda de mí mismo, la incalculable vulgaridad de los instintos, encuentro siempre a mi madre y a mi hermana, — creer que yo estoy emparentado con tal *canaille* [gentuza] [sic] sería una blasfemia contra mi divinidad. El trato que me da mi madre y mi hermana, hasta este momento, me inspira un horror indecible: aquí trabaja una perfecta máquina infernal, que conoce con seguridad infalible el momento en que se me puede herir cruentamente — en mis instantes supremos,… pues entonces falta toda fuerza para defenderse contra gusanos venenosos… (Nietzsche, 1998, p. 29)

Eso es el juicio del final de su vida.

Después de la muerte de su padre y de un hermano menor, de 1849 a 1858, Nietzsche va a vivir con dos mujeres —su madre y su hermana— a Naumburgo. Es el niño prodigio. Se guardan sus disertaciones y sus ensayos de composición musical. Cumple el reglamento de la escuela con rigorismo y vive una suerte de fanatismo de sumisión a una regla aceptada (no corre bajo la lluvia). Más tarde, en *La gaya ciencia* § 347 dirá: “El fanatismo es la única fuerza de voluntad a la cual pueden ser conducidos los débiles y los inseguros”. Ya en esa época empieza la soledad que le permitía zambullirse en sus pensamientos. Con gran constancia en el trabajo, desde joven se preparaba a la profesión que pensaba asumir más tarde, la de pastor. Cualidades dominantes de esa época: humor serio, pero compañero fiel y tierno, modestia y gratitud (*cf.* Blanquis, *Nietzsche delante de sus contemporáneos*, pp. 28-29).

En 1858, Nietzsche ingresa como becado a la escuela de Pforta, célebre escuela humanista y luterana, que tiene notables exalumnos: Fichte, Schlegel, Novalis. Disciplina monacal para formar al individuo intelectual y moralmente. El sello que deja esa escuela es la exigencia de la perfección en el trabajo, en el método y en la vida personal, según decía el exrector Blunk (*cf.* Morel, 1970, p. 41). Penosa para Nietzsche, la disciplina va a despertar en él el gusto por el esfuerzo, la aptitud para

la concentración y el coraje delante de las dificultades. Pero Nietzsche criticará el sistema por reducir la formación del hombre a la formación de la inteligencia, y reducir la formación de la inteligencia a la mera formación de la memoria y del intelecto, dejando de lado la irreductible singularidad. La educación, dirá más tarde, ordena, conformiza y legaliza. "Salvé de la ley uniforme mis gustos y mis esfuerzos particulares, viví con el culto secreto de ciertas artes" (Nietzsche, citado en Morel, 1970, p. 43). En esa época, 1856, comienzan sus dolores de cabeza y de ojos. Se beneficia de vacaciones especiales, por razones de salud.

Ya a los 17 años formula sus primeras dificultades con el cristianismo:

> Si solamente reconociésemos que somos responsables de nosotros mismos…, entonces las ideas fundamentales del cristianismo perderían de su barniz exterior y penetrarían nuestra médula y nuestra sangre. El cristianismo es esencialmente un asunto de corazón: es sólo si se incorpora a NN, si deviene nuestras mismas entrañas, que el hombre es un verdadero cristiano. La doctrina fundamental del cristianismo expresa las verdades profundas del corazón humano; ella es su símbolo… La encarnación de Dios significa solamente que el hombre no tiene que buscar su felicidad en el infinito, sino que tiene que fundar su cielo en la tierra; la ilusión de un mundo supraterrestre ha conducido a los espirituales a una falsa actitud frente al mundo terrestre: esa ilusión era el producto de la niñez de los pueblos… Es en medio de esas dudas y de esos combates que la humanidad deviene humana; es en ella misma que reconoce así el inicio, el medio y el fin de la religión. (Ensayo de esa época, citado por Morel, 1970, pp. 46-47)

Así, ya los temas de Nietzsche están presentes. Tiene poco interés por las artes plásticas, pero su sentido musical es muy vivo. Conoce ya en algo la obra de Wagner.

En 1864, cuando ha cumplido ya 20 años, ingresa a la Universidad en Bonn y después a la Universidad de Leipzig. Escribe: "Después de una estadía de 6 años en Pforta, me despedí de esa maestra severa, pero eficaz, para irme a Bonn". Había obtenido su diploma de bachiller. Se inscribe en filología y teología. Pertenece a la asociación estudiantil Franconia (grupo estudiantil de discusión y de distracción, largas sesiones de bebida de cerveza). Pronto, seducido por las clases del Pr. Ritschl, que llegará a ser un amigo fiel, renuncia a la teología en

favor de la filología. Después de la filología pasará a la filosofía. La lectura de la *Vida de Jesús* de Federico Strauss va a precipitar su ruptura con el cristianismo. En 1865 tiene una discusión con su madre por haber dejado la teología. Ese año se niega a ir a la comunión pascual. Escribe a su hermana: "Aquí se separan los caminos de los hombres: si persigues la felicidad y el descanso de tu alma, cree; pero si quieres ser un discípulo de la verdad, entonces busca" (en Morel, 1970, p. 49). La tesis afirmada ya es: la verdad es búsqueda. Aparentemente, en ese año de 1865, contrae la sífilis. Pero las salidas con sus amigos a las casas de diversión se le hacen pesadas. Perdido un día en una de esas casas, asustado, se refugia en la música, tocando el piano.

En febrero de 1865 se traslada a Leipzig, para seguir a su maestro y amigo Ritschl y huir de sus amigos de la Franconia:

> No tenía ninguna tristeza al dejarlos [...] Son precisamente ellos los que me hacían escapar [...] Mi naturaleza no ha encontrado en medio de ellos lo que ella buscaba [...] Me sentía cada vez más extraño en esos círculos de donde me era imposible escaparme [...] (Nietzsche, Fragmento autobiográfico de 1867, citado por Morel, 1970, p. 50).

En Leipzig quiere estudiar filología clásica; los demás cursos lo decepcionan. Frente al aburrimiento de los cursos encuentra la fórmula redentora:

> [...] para la mayor parte de los cursos lo que me atraía no era de ninguna manera la materia ella misma, sino la forma según la cual el profesor despachaba su sabiduría. Es el método que captaba mi interés, puesto que me di cuenta de la bien poca materia concreta que se enseña en las universidades. Entendí entonces que el punto capital de la actividad transformadora reside en un método modelo, en la manera de tratar a los textos. (*ibíd.* en Morel, 1970, p. 50)

Eso dará pie a consideraciones sobre la educación que pondrá en práctica cuando llegue a ser profesor (al respecto, es interesante el texto *Schopenhauer como educador*). Le importa más en la educación la formación que la información:

> Mi meta es llegar a ser un maestro verdaderamente práctico y despertar antes que todo en los jóvenes el juicio personal y la reflexión para que no pierdan de vista el porqué y el cómo de su saber. (Nietzsche, Carta a Gersdorff del 6 de abril de 1867, citada por Morel, 1970, p. 50)

Y para los exámenes lo que le importa no es tanto el examen en cuanto tal, sino la manera de prepararlo. Al mismo Gersdorff escribirá en 1867 criticando a sus homólogos filólogos:

> De esa magnifica vista de conjunto que poseía la antigüedad adolecen nuestros filólogos que se sitúan muy cerca del cuadro para estudiar cada una de sus manchas de aceite, en vez de admirar los grandes rasgos en toda su audacia, y, lo que sería aún mejor, gozar de ello.

Así, el gozo, gozo intelectual, eso es la palabra clave de esa época de Nietzsche.

En 1867 Nietzsche descubre a Schopenhauer. En un momento de "desolación"[9] encuentra por casualidad el libro *El mundo como voluntad y representación*. Azar, azar que ocurre, como dirá más tarde, sólo a aquellos que durante mucho tiempo saben hacerlo hervir en su olla. Es un golpe muy fuerte, una conversión. Las tesis sobre lo absurdo de la existencia y el ascetismo redentor lo marcan un tiempo, y después las abandonará; pero quedará la exigencia de la lucha por la verdad. Con Schopenhauer se inicia el abandono de la tradición universitaria y judeocristiana. Nietzsche mide su miseria, la nada de su vida. La crisis es muy fuerte. Nietzsche dirá más tarde que se hubiera vuelto loco si hubiera seguido con esa intensidad.

Nietzsche ve en Schopenhauer la figura de una filosofía no universitaria, figura de alguien que ha hecho de la filosofía un asunto esencialmente ético. Solitario, habiendo perdido su cátedra o renunciando a ella en cuanto el cólera que mató a Hegel se declaró en Berlín, Schopenhauer se arruina dedicándose a una búsqueda solitaria, aislada. Nietzsche va a hundirse en un primer tiempo en el pesimismo de Schopenhauer:

9 *Nota editorial:* Santuc alude a la declaración de Nietzsche en la que el filósofo comunica el estado anímico en que se encontraba al momento de descubrir el libro capital de Schopenhauer.

> Desconocemos la esencia de las cosas [...] pero incluso su concepto no es más que nuestra creación sin que sepamos si eso tiene alguna relación con alguna realidad [...] Desde que Schopenhauer nos ha hecho caer de los ojos la venda del optimismo, vemos todo de manera más incisiva: la vida se ha tornado más interesante, aunque sea más aborrecible. (carta a Wagner, del 22 de mayo de 1869, citada por Morel, I, p. 54).

El interés por la filosofía lo lleva a leer *La historia del materialismo* de Alberto Lange. A través de Schopenhauer, Nietzsche opera el primer contacto con Kant, y a través de Lange, el primer contacto con el positivismo inglés. Dos ideas van caminando en él: escepticismo en relación a la metafísica, rechazo de toda identificación del pensamiento y del Ser.

Al final de 1867 inicia su servicio militar en la caballería. En marzo sufre una caída de caballo. Como consecuencia, se aumentan sus dolencias. El año siguiente, fin del servicio militar y primer encuentro personal con Richard Wagner, a cuya música se convierte totalmente. Ha seguido haciendo trabajos de filología y sigue publicando.

Entre 1869 y 1879 vive y trabaja laboriosamente sus escritos en Basilea.

Con la recomendación de Ritschl, Nietzsche es nombrado catedrático extraordinario en Basilea. Nietzsche no era doctor, pero ese mismo año la Universidad de Leipzig le otorga el Doctorado sin tesis, sobre la base de sus publicaciones. En abril abandona la nacionalidad alemana y se hace suizo. Acogido generosamente por la sociedad de Basilea, rápidamente las mundanidades lo irritan. En mayo de 1869 es huésped de Wagner en Tribschen, cerca de Lucerna. Queda deslumbrado por el genio de Wagner, sin percibir los aspectos negativos de su personalidad: autoritarismo, egoísmo, ausencia de escrúpulos. Sin embargo, alguna tirantez: tiene el sentimiento desagradable de que Wagner lo utiliza y le roba su concepción de lo trágico.

En 1872, Wagner se instala en Bayreuth y allí las cosas van a malograrse entre los dos. La inauguración de Bayreuth con todo el "folklor wagneriano", cortejos oficiales, presencia del viejo emperador, etc. sublevan a Nietzsche. Rompe con Wagner y se hunde en la soledad. En *Ecce homo* dirá: "Fui wagneriano porque en su manera y en su arte Wagner representaba el anticristianismo".

En 1870 es la guerra francoalemana. Nietzsche participa como enfermero. Después regresa a Basilea, lleno de desconfianza frente a la hegemonía prusiana. En la guerra ha perdido sus últimas "cargas" de camello, es decir cierto nacionalismo,

cierta simpatía por Bismarck y Prusia. Ya no puede soportar la identificación de la cultura con el Estado, ni creer que la victoria de las armas sea un signo en favor de la cultura. El abandono de las viejas creencias no representa una crisis.

1.2. Etapa del león

En 1871 escribe *El nacimiento de la tragedia*. En dicha obra rompe con el punto de vista filológico y la publicación es un suicidio; arruina su fama de filólogo. El libro será mal recibido. Nietzsche se percibe como el Intempestivo[10] y descubre la incompatibilidad del pensador privado y del profesor público.

Entre 1873 y 1874 Nietzsche publica las cuatro *Consideraciones intempestivas*. Las distancias con Wagner se hacen públicas. Wagner es un creador con efectos, y Nietzsche dice su rechazo frente a lo "embriagador, grandioso, terrible, ruidoso, feo, extasiante y neurótico" de Tannhauser…: "Hay algo de cómico en Wagner… No consigue persuadir a los alemanes que hay que tomar el teatro en serio… Entonces se calienta, como si la salvación de los alemanes dependiera de él" (Nietzsche, *Reflexiones sobre Wagner*, § 2).

Nietzsche afirma que Wagner niega este mundo, no lo transfigura (*ibíd.*, § 57).

Para sus amigos, Nietzsche ha cambiado; pero, de hecho, empieza a ser él mismo. Se interesa por las Ciencias positivas, física, biología, medicina. Su salud empeora. Dolores de cabeza, de estómago, de ojos, dificultades para hablar. Renuncia a enseñar. Pierde amigos. Dirá:

> La enfermedad me liberó lentamente: me dispensó de toda ruptura, de toda diligencia violenta o escabrosa. Me dio el derecho de cambiar radicalmente mis costumbres.
> Sobreviví durante el verano cual una sombra en St. Moritz y pasé el invierno siendo una sombra. Aquello fue mi *minimum*: *El viajero y su sombra* nació entonces. (Nietzsche, *Ecce homo*, "Porque soy tan sabio", § 1)

10 *Nota editorial:* Nuevamente, el manuscrito presenta el uso estilístico que Santuc hace para enfatizar el compromiso que Nietzsche asume en el sentido de pensar con radicalidad *en contra de* la tradición filosófica constituida, es decir a contracorriente de la tradición filosófica sedimentada históricamente en la mentalidad científica, positivista y humanista de la segunda mitad del siglo XIX. Por su actitud crítica radicalísima, Nietzsche es conocido como el filósofo intempestivo (cf. Nietzsche, 1997, pp. 83-88).

En una carta de enero de 1880 a su amigo Eiser escribe: "Mi vida es una carga terrible. Me hubiese liberado de ella, si ese estado de sufrimiento y de renunciamiento casi absoluto no me sirviese para las tentativas y los experimentos más ricos doctrinalmente en lo espiritual y moral" (Nietzsche citado por Morel, 1970, p. 109).

Es en el dolor y la enfermedad, a la vez consecuencia y trampolín, que se libera el espíritu. No se abandona a la enfermedad; ella es escuela de sospecha.

> En cuanto a sufrimiento y renunciamiento —escribe en 1880—, mi vida estos últimos años puede medirse con la de cualquier asceta de todas las épocas, y sin embargo he sabido sacar mucho en cuanto a purificación y apaciguamiento—ya no necesito para ello ni de la religión ni del arte (usted puede ver que soy orgulloso de ello; es de hecho el abandono completo de la posición en donde estaba el que me ha hecho descubrir mis propios recursos). Ningún sufrimiento pudo ni podrá inducirme a dar un falso testimonio en contra de la vida, tal como la veo. (Nietzsche, Carta a Malwida von Meysenberg, del 14 de enero de 1880)

Allí se está asentando aquello que escribirá más tarde en el prefacio de *La gaya ciencia*:

> [...] Un filósofo que ha cruzado y no para de cruzar varios estados de salud ha pasado por igual número de filosofías: no podría hacer de otra manera que trasformar cada uno de sus estados en la forma y en el horizonte los más espirituales—ese arte de la transfiguración es precisamente la filosofía.

En 1878, gracias a su amigo Ritschl, obtiene una pensión de la Universidad de Basilea y entonces empieza una vida de viajero: deviene una sombra que se mueve, inquilino de pensiones modestas. Buscando un clima favorable, va de estaciones en estaciones, en Suiza, Italia, sur de Francia. A veces solo, a veces con amigos

En 1878, Nietzsche inaugura su gran crítica de los valores. Es su plena Edad del León, afirmada con el libro *Humano, demasiado humano*. Sus amigos no lo entienden. Wagner lo ataca. Rohde, un amigo, escribe:

> […] Hay en la tonalidad de ese libro algo que es completamente extraño. Lo que me preocupa y me da pena, es no poder entender cómo tal cambio ha podido realizarse […] Siento debajo de cada palabra que ella ha sido desarraigada de la completa desesperanza de encontrar nunca la felicidad personal […] cada palabra esta proferida con apuro, en la expectativa ansiosa de la noche, antes de la hora en donde se borran a la vez el sol y las sombras. (Rohde citado por Morel, 1970, p. 105)

Así, Rohde sentía que Nietzsche buscaba como un país soñado en donde no entraría.

En *Ecce Homo* nos dice:

> *Humano, demasiado humano* es el monumento de una crisis. Dice de sí mismo que es un libro para espíritus *libres*: casi cada una de sus frases expresa una victoria [del león] — con él me liberé de lo que *no pertenecía* a mi naturaleza. No pertenece a ella el idealismo: el título dice "donde *vosotros* veis cosas ideales, veo *yo* — ¡cosas humanas, ay, sólo demasiado humanas!"… (Nietzsche, 1998, p. 89; énfasis en el original)

En 1879, parece *El viajero y su sombra*. El mismo amigo escribe entonces a Nietzsche:

> No puedes darte cuenta tú mismo del regalo que haces a los escasos lectores de tu libro, puesto que tú, es tu propio espíritu el que habitas. Pero a nosotros, nunca voces parecidas nos alcanzan, ni en la vida ni mediante los libros. Y me ocurre esta vez también lo que me ha ocurrido cada vez que he estado cerca de ti: por un momento me siento elevado a un rango superior, como si hubiese sido espiritualmente ennoblecido. (Rohde citado por Morel, 1970, p. 106)

En 1880 es *Aurora*. Con ese libro empieza su campaña en contra de la moral. "No es que huela lo más mínimo a pólvora: en él —dice— se percibirán olores completamente distintos y mucho más amables, suponiendo que se tenga alguna finura en la nariz…" (Nietzsche, 1998, p. 97). Y en *Ecce Homo* sigue diciendo: "Todavía ahora, si por casualidad toco ese libro, casi cada una de sus frases se

convierte para mí en un hilo, tirando del cual extraigo de nuevo algo incomparable de la profundidad" (Nietzsche, 1998, pp. 97-98). Eso expresa, por lo tanto, la importancia de ese libro para Nietzsche. Por la primera vez de su vida Nietzsche mira la aurora. Dice: "Hay tantas auroras que todavía no han amanecido".[11] De *Aurora* dice: "Ella se extiende a los rayos del sol, redondo, feliz y parecido a un animal marino que se calienta al sol [...] ese animal marino era yo mismo [...]".[12] Es el inicio de su campaña en contra de la moral, ya preparada en *Humano, demasiado humano*.

En el § 449 de *Aurora*, texto impresionante, Nietzsche presenta lo que podríamos llamar su ideal y el espacio por donde la vida cobra sentido. Dice:

> Cómo me repugna imponer a otro mi propio pensamiento. Quiero regocijarme de cada pensamiento que me viene, de cada vuelta secreta que se opera en mí, en donde las ideas de los demás se hacen valer en contra de las mías. Pero de vez en cuando surge una fiesta mayor todavía, cuando está permitido expandir su bien espiritual, como el confesor sentado en una esquina, ávido de ver llegar a alguien que necesite consolación, que hable de la miseria de sus pensamientos, a fin de llenarle de nuevo el corazón y la mano, y aligerar su alma inquieta. No sólo el confesor no quiere tener la gloria de eso; quisiera también escapar al agradecimiento, porque es indiscreto y sin pudor delante de la soledad y el silencio. Pero vivir sin nombre o suavemente burlado, armado con un cerebro sin fiebre, con un puñado de conocimientos, y con un bolsillo lleno de experiencias, ser, de cierta manera, un médico de los pobres de espíritu y ayudar a uno u otro, cuando su cabeza está turbada por opiniones, sin que perciba del todo quien lo ha ayudado. No querer tener razón delante de él ni celebrar una victoria, sino hablarle de manera que, después de una pequeña indicación imperceptible o una objeción, encuentre él mismo lo que es verdadero, y que pueda irse con orgullo por ello. Ser

11 *Nota editorial:* Nietzsche toma este aforismo del *Rig Veda*, texto arcaico de la filosofía de la India, y lo coloca como epígrafe en el frontispicio de *Aurora*, donde se lee: "¡Hay tantas auroras que aún no han despuntado!" (Nietzsche, 1994, p. [25]). El aforismo en mención vuelve a aparecer en *Ecce homo*: "Hay tantas auroras que todavía no han resplandecido" (Nietzsche, 1998, p. 98).

12 *Nota editorial:* Traducción crítica de Santuc. Contrasta con la versión de Sánchez Pascual: "[...] repose al sol, orondo, feliz, como un animal marino que toma el sol entre peñascos. [...] yo mismo era ese animal marino [...]" (Nietzsche, 1998, p. 97).

> como un albergue mediocre que no rechaza a nadie necesitado, pero que uno olvida después y del cual uno se ríe. No tener la ventaja en nada, ni la mejor comida, ni el aire más puro, ni el espíritu más alegre, sino siempre dar, devolver, comunicar, llegar a ser más pobre. Saber estar abajo y accesible a muchos y no ser humillante para nadie. Tomar sobre sí mismo mucha injusticia y haberse arrastrado como gusano en medio de todo tipo de errores, para poder penetrar, en caminos secretos, cerca de muchas almas escondidas. Siempre en una manera de amor y siempre en una búsqueda y un regocijo de sí. Poseer un dominio y al mismo tiempo quedar escondido y renunciante. Sin cesar echado al sol y a la suavidad de la amenidad, y al mismo tiempo consciente que el acceso hacia la altura está a proximidad. He allí lo que sería una vida, una razón de vivir mucho tiempo.[13]

Eso anuncia ya muchos temas de *Así habló Zaratustra*. Ese texto es testigo de un gran cambio. En relación a *Aurora*, Nietzsche dirá: "Mis verdades son verdades llenas de sangre".

En esos años algo nuevo ha surgido en él que se le escapa en parte. Pero siente haber llegado a un punto en donde la evaluación cambia de sentido, y desde donde se juzga a la enfermedad desde la altura de una extraña salud. Recomienda a su hermana leer el V libro de *Aurora*, en donde muchas cosas están escritas entre líneas. Los sufrimientos siguen, pero dominados por un entusiasmo que incide en el cuerpo. Descubre a Spinoza, con el cual encuentra muchas consonancias: pasión del conocimiento, negación del libre albedrío, de la finalidad, del orden moral del mundo, del altruismo (*cf.* carta a Overbeck del 30 de julio de 1881, citada por Morel, 1970, p. 122). Se encanta con la música de *Carmen* de Bizet: música ligera, tierna, alegre, que opone a Wagner. Bizet lo libera del "cretinismo" de Bayreuth (*véase* en *Ecce homo*, "El caso Wagner").

Está preparando *La gaya ciencia*, "[…] un libro que dice sí, un libro profundo, pero luminoso y benévolo", como dice en *Ecce homo* (Nietzsche, 1998, p. 101). En el penúltimo aforismo anuncia el *eterno retorno*.[14] Escribe:

13 *Nota editorial:* Traducción alternativa en Nietzsche (1994, pp. 234-235).

14 *Nota editorial:* Con las cursivas, el autor llama la atención sobre la inserción de este importante concepto nietzscheano en su exposición crítico-reflexiva. Para facilitarle la comprensión al lector, se ha uniformizado su uso suprimiendo comillas y mayúsculas en las demás incidencias del término a lo largo del manuscrito.

> ¿Qué dirías si un día, si una noche, un demonio se deslizara hasta tu soledad más retirada y te diga: "Esta vida, tal como la vives en este momento y tal como la has vivido, tendrás que vivirla todavía una vez y un sin número de veces; y no habrá nada nuevo en ella, a no ser que cada dolor y cada placer, cada pensamiento y cada gemido y todo aquello que hay de indeciblemente pequeño y grande en tu vida tengan que regresar para ti, y todo en el mismo orden y la misma sucesión — esta araña igualmente, y el claro de luna entre los árboles, y este momento preciso y yo también. El eterno reloj de arena de la existencia no para de ser volcado a nuevo — y tú con él, oh, grano de polvo del polvo!" ¿No te echarías al suelo, los dientes rechinando y maldiciendo al demonio que así te hablase? O puede ser que te haya ocurrido vivir un instante formidable en que hubieras podido contestarle: "¡Eres un dios, y nunca escuché cosa más divina!" Si tal pensamiento ejerciese su poder sobre ti, tal como eres, a lo mejor te transformaría, triturándote quizás la pregunta planteada con relación a todo, y sobre cada cosa: "¿Quieres esto una vez más y un sin número de veces?" Esa pregunta pesaría como el peso más pesado sobre tu actuar! ¿O cuánto necesitarías dar testimonio de benevolencia para contigo para no desear nada más que esta última, eterna confirmación, esta última, eterna santificación?

Allí el pensamiento del eterno retorno aparece con una claridad mayor que en cualquier escrito ulterior. Si bien allí surgió la idea, inscribió esa idea nueva en *La gaya ciencia* como una salida sin consecuencia, de tal manera que se cumple aquello que Nietzsche dice en el prefacio de *Aurora*, § 5: "El lector no se percata de la importancia, y sin embargo, *incipit tragoedia*. Se trata de una confesión hecha 'a voz tan baja que el mundo entero no la escucha, que el mundo entero no nos escucha'". Desde aquel momento Nietzsche consideraba ese pensamiento del eterno retorno como una fatalidad ineludible que "buscaba transformarlo y triturarlo". Tuvo que luchar para asumirlo y poder revelarlo a los demás como verdad irrefutable. De hecho, en agosto de 1881, en Sils-María, cerca del lago de Silvaplana, ha tenido la revelación trastornadora del eterno retorno. Lloró lágrimas de alegría, cantó, dijo locuras. Tuvo el sentimiento de caminar por adelante de los demás: siente que le toca una tarea.

Sobre lo que es la revelación podemos ver en *Ecce Homo*, § 3 y sección AHZ. Allí habla de revelación.

> El concepto de revelación, en el sentido de que de repente, con indecible seguridad y finura, se deja *ver*, se deja oír algo, algo que lo conmueve y trastorna a uno en lo más hondo, [ese concepto] describe sencillamente la realidad de los hechos. Se oye, no se busca; se toma, no se pregunta quién es el que da; como un rayo refulge un pensamiento, con necesidad, sin vacilación en la forma — yo no he tenido jamás que elegir. Un éxtasis cuya enorme tensión se desata a veces en un torrente de lágrimas, un éxtasis en el cual unas veces el paso se precipita involuntariamente y otras veces se torna lento. Un completo estar-fuera-de-sí, con la clarísima consciencia de un sinnúmero de delicados temblores y estremecimientos que llegan hasta los dedos de los pies; […] [se trata de] un instinto de relaciones rítmicas […] Ésta es *mi* experiencia de la inspiración […] (Nietzsche, 1998, pp. 107-108; énfasis en el original)

Ese "involuntario" allí señalado es constitutivo de la voluntad de poder que se verá más tarde. Se trata de una experiencia de la "alteridad" en el fenómeno de la inspiración. Quizás, para aquellos que conocen los ejercicios espirituales de san Ignacio, podemos pensar que existe una analogía entre lo que dice Nietzsche y lo que dice Ignacio para el primer tiempo de elección (EE Nº 175): "Es cuando Dios mueve y atrae la voluntad de tal forma que, sin dudar ni poder dudar, el alma que le es fiel sigue lo que se le es indicado".

En 1882 sucede el encuentro con Lou Andreas-Salomé, que por entonces está atormentada por el problema de Dios. Pero ella se asusta con los enigmas de Nietzsche. Nietzsche se enamora locamente. Pero Lou no quiere saber nada de unir su vida con él. Por otra parte, el amor posesivo de la hermana de Nietzsche hace todo para impedir la unión. Andreas-Salomé ha escrito un bello libro sobre Nietzsche. Allí Nietzsche renunció al sexo. Asumió aquello que va a escribir en Zaratustra, en "Los siete sellos": "Nunca todavía he encontrado a la mujer cuyos hijos amaría, a no ser esta mujer a quien yo amo: pues yo te amo, oh, eternidad; pues yo te amo, oh, eternidad".

1.3. Etapa del niño

Es entre 1883 y 1885 que Nietzsche escribe los libros de *Así habló Zaratustra*. Dirá que la fuerza de la inspiración era tal que escribió cada libro en diez días. Quizás exagere. Pero su escritura fue una exigencia en él en medio de muchos sufrimientos, y de temores frente al pensamiento del eterno retorno. Sabe que dicho libro no va a ser entendido. Le escribe a Peter Gast con relación a *Así habló Zaratustra*: "Con este libro ingreso a un nuevo ciclo — en adelante me van a ubicar en medio de los locos" (citada por Morel, 1970, p. 161). En ese mismo tiempo escribe a su hermana: "Creo que es en mí que se encuentra hoy el punto culminante del pensamiento y del esfuerzo moral de Europa" (citado en Morel, 1970, p. 127).

En muchos de sus escritos ulteriores hace regularmente referencia a ese libro. Es que desde el principio está muy fuerte en Nietzsche el sentimiento y el juicio que expresará en el § 4 del prólogo de *Ecce homo*:

> Entre mis escritos ocupa mi *Zaratustra* un lugar aparte. Con él he hecho a la humanidad el regalo más grande que hasta ahora ésta ha recibido. Este libro, dotado de una voz que atraviesa milenios, no es sólo el libro más elevado que existe, el auténtico libro del aire de alturas —todo el hecho "hombre" yace a enorme distancia *por debajo de él*—, es también el libro *más profundo*, nacido de la riqueza más íntima de la verdad, un pozo inagotable al que ningún cubo desciende sin subir lleno de oro y de bondad. No habla en él un "profeta", uno de esos espantosos híbridos de enfermedad y de voluntad de poder denominados fundadores de religiones. Es preciso ante todo *oír* bien el sonido que sale de esa boca, ese sonido alciónico, para no ser lastimosamente injustos con el sentido de su sabiduría. (Nietzsche, 1998, p. 19; énfasis en el original)

Veamos en la poesía, "Desde lo alto de los montes", postludio a *Más allá de(l) bien y de(l) mal*,[15] lo que vivió en ese momento. Dice así esa poesía:

---

15 *Nota editorial:* Santuc insiste en penetrar en el sentido de los escritos de Nietzsche, en algunos casos refundiendo los títulos como en este caso: el sentido del título *Más allá del bien y del mal*, acaso naturalizado para los lectores tradicionales del filósofo, es puesto en extrañeza y sacado de su naturalidad, como aquí: *Más allá de(l) bien y de(l) mal*. Más abajo, Santuc ensaya la fórmula: *Más allá bien y mal*. La intención es des-ontologizar las categorías morales para mostrarla como resultado y adquisición del proceso reflexivo e histórico-crítico del que surgen dichas categorías.

> Oh, mediodía de la vida, segunda juventud
> Oh, jardín de estío!
> Felicidad impaciente, al asecho, escuchando
> Espero, amigos míos, noche y día, al asecho
> Con los brazos abiertos
> ¿En dónde pierden ustedes tiempo, amigos? Vengan, ya es tiempo, ya es hora.[16]
> […]
> El himno antiguo ha callado
> El dulce grito del deseo expira en mis labios
> Apareció un encantador, a la hora fatídica, (justa)
> el amigo del pleno mediodía.
> No, no me preguntéis quién es:
> A mediodía el que era *uno* se escindió en *dos*.
>
> ¡Celebremos, seguros de una misma victoria,
> la fiesta de las fiestas!
> ¡Zaratustra está ahí, el amigo, el huésped de los huéspedes!
> El mundo ríe, el odioso velo cae desgarrado,
> y he aquí que la Luz se desposa con la Noche. (Nietzsche, 1984, p. 579)

Zaratustra es una buena nueva liberadora. Por eso el lenguaje se expresa en él bajo la forma liberada de la poesía, y escinde en dos la vida: hay antes y hay después. "Poema y no colección de aforismos", dirá Nietzsche a un amigo (*cf.* Morel, 1970, p. 152). Zaratustra es el regreso "del lenguaje a la gran naturalidad de la imagen" (*cf.* Morel, 1970, p. 152). Detrás está la idea de que los poetas son los pensadores; ellos son la irrupción, la emergencia de novedad, pues, del pozo del lenguaje sacan palabras inauguradoras. Nietzsche varias veces definirá al libro *Así habló Zaratustra* como el "peristilo" de su filosofía. Al mismo tiempo, Nietzsche entendió también al mismo Zaratustra como una sinfonía en razón de su organización temática. El borrador del plan de la obra de agosto 1881, cuyo título era "Mediodía y eternidad", lo indica con claridad. Dice así:

16 *Nota editorial:* Hasta aquí, Santuc ofrece su propia traducción (cf. Nietzsche, 2005, p. 271 & Nietzsche, 1984, p. 577).

> Primer libro: En el estilo de la primera frase de la novena sinfonía. *Caos sive natura*: de la deshumanización de la naturaleza. Prometeo esta clavado en el Cáucaso. Escrito con la crueldad del *cratos* (dominio) de la potencia.
> Segundo libro: Rápido, escéptico, mefistofélico. De la asimilación de las experiencias. Conocimiento: error que deviene orgánico y organizado.
> Tercer libro: Lo que nunca se ha escrito de manera tan ferviente, tan aérea y tan celeste. De la última felicidad del solitario; éste, de sujeto que era, ha devenido él mismo de forma suprema: el perfecto ego. No hay más que ese ego que conozca el amor; en el grado anterior, en donde la mayor soledad y el esplendor del yo no se alcanzan, hay otra cosa que el amor.
> Cuarto libro: ditirámbico (poesía, elogio exagerado) de una amplitud que lo abraza todo. *Annulus aeternitatis* [el anillo de la eternidad]. Deseo de volver a vivir todo una vez más y eternamente. La metamorfosis ininterrumpida: es menester que en un corto espacio de tiempo pases a través de muchos individuos. El medio para conseguirlo: la lucha sin cesar. (Morel, 1970, p. 162)

El plan definitivo de *Así habló Zaratustra* será bastante diferente. Pero la referencia a ese plan inicial señala el tipo de composición musical, el ritmo, el abrazo lírico de creación, purificación y nueva creación que se mantendrá. No vayamos a entender eso en una lógica de conciliación hegeliana. En la sinfonía los momentos se suceden, se quedan en su individualidad, conviven y se llaman y contestan unos a otros.

En los años siguientes (1886-1888), Nietzsche lleva la crítica a niveles que nunca antes había tenido; hace de ella el arma de la transmutación de los valores, es el NO al servicio de una afirmación superior. En el año 1886 compone prefacios para libros anteriores: *El nacimiento de la tragedia*, *Humano, demasiado humano*, *Aurora*, *La gaya ciencia*. Es allí que, al final de *La gaya ciencia*, escribe increpándose a sí mismo: “Esqueleto, ¡tiemblas! ¡Temblarías aún más si supieras adonde te llevo!”.

Los libros que escribe en estos años son *Más allá de(l) bien y de(l) mal* (1886) y *La genealogía de la moral* (1887). Es la tercera metamorfosis, o el devenir niño. Las angustias siguen, sin embargo. Nietzsche se siente cada día más solo. Se entera de la muerte de Wagner. En 1885, su hermana, Isabel, se casa con Förster,

wagneriano, antisemita, nacionalista prusiano. Nietzsche no va a la boda. La pareja va a instalarse al Paraguay, pretendiendo fundar una colonia de arios puros. El cuñado y sus ideas repulsan a Nietzsche. Sabemos que la hermana, heredera de los escritos de Nietzsche, hará una edición de los manuscritos de *Voluntad de poder* que va a dar pie a la interpretación antisemita y fascista que más tarde se hará de Nietzsche, y que no ha desaparecido del todo (cf. Kaufmann, 1974).

En 1887 descubre a Dostoievski. En una carta a Overbeck, en enero, escribe:

> Para mí, con Dostoievski, pasa lo mismo que antes con Stendhal: el contacto más fortuito, un libro ojeado en una librería, un autor cuyo nombre sólo se conoce — y de repente un súbito instinto te avisa que has encontrado allí a un pariente.

Llegamos al famoso año 1888. Año de *Crepúsculo de los ídolos*, *El caso Wagner*, *El Anticristo* y *Ecce Homo*. Nietzsche escribe de manera compulsiva ese último libro. Manda el manuscrito a la imprenta, pero sigue mandando modificaciones a cada momento. El 3 de enero de 1889 Nietzsche se desploma psicológicamente, y el libro no ha salido. Los editores, asustados por lo violento de algunos pasajes, quieren hacer correcciones. El libro no va a aparecer hasta que la hermana, que sabe de ese manuscrito, lo recupera: quema ciertas partes y publica, en 1908, una edición expurgada y distorsionadora. Es sólo recientemente, en 1969, que Colli y Montinari, editores de la obra completa de Nietzsche que hoy es de referencia, descubren una copia en Weimar.

Esa época es para Nietzsche la de la filosofía a martillazos. Los últimos libros escritos son polémicos y despiadados. Es como si las facultades de Nietzsche se exacerbasen antes de quebrarse. Son obras de gran maestría: novedad en el estilo, humor, inspiración y capacidad sintética. Nietzsche levanta de él mismo la imagen provocadora de un hombre mundial cósmico. Dice: "un día el recuerdo de algo extraordinario quedará ligado a mi nombre; es sólo a partir de mí que habrá una política grande". Ya veremos más adelante el sentido de lo que Nietzsche llama "política grande", política de los creadores, de aquellos que pueden dirigir el mundo hacia una meta desconocida por los "hombres". De inmediato, todo eso nos hace sonreír. Él ha prevenido tal reacción hablando de aquellos que se defienden de él adoptando una actitud "objetiva". Entonces, lo mejor quizás es pensar que no entendemos todavía la pertinencia de lo dicho; y quizás Nietzsche esté todavía por venir.

A fines de 1888, Nietzsche escribe cartas extrañas: "He convocado a Roma una asamblea de príncipes; quiero hacer fusilar al joven Kaiser. Hasta la vista. Nos volveremos a ver. Una sola condición: divorciemos". Y firma: "Nietzsche-César". El 3 de enero 1889 es la crisis en Turín. Se deja internar en Basilea. Su madre lo hace trasladar a Jena. Se habla de una infección sifilítica, desde los años de estudiante; pero también se puede pensar que la psicología de Nietzsche no está en condiciones de soportar, de llevar los problemas frente a los cuales se enfrenta en toda soledad. Los años siguientes a la primera crisis vive periodos de crisis y de calma. Pareciendo haber olvidado su obra, se dedica a la música. Su madre lo acoge en su casa. Va a morir en Weimar en 1900.

II
CIRCUNSTANCIAS Y DEPENDENCIAS

2.1. Contexto romántico

Conviene ubicar a N.[17] en el contexto histórico suyo. Sabemos que nació en 1844 y murió en 1900. Por lo tanto, su vida se desarrolla en la segunda mitad de siglo XIX. Fue contemporáneo de Marx, Engels, Kierkegaard, Heine, Dickens, Dostoievski, Wagner, Schopenhauer, Baudelaire, Pasteur, Víctor Hugo, Tolstoi, Verlaine, Rimbaud, los impresionistas franceses, Freud. Es la época de la expansión colonial francesa e inglesa en África y Oriente, de la guerra de secesión americana (1860), de la guerra Prusia-Austria (1866), de la guerra Francia-Prusia (1870) y del ascenso de Bismark al cargo de Canciller de Prusia (1871-1890).

El horizonte cultural inmediatamente anterior es el romanticismo, que fue un movimiento literario, filosófico, humanitario y social ordinariamente ubicado entre 1770 y 1840, fecha a partir de la cual empieza a perder de su relevancia. El romanticismo fue un fenómeno capital de la historia moderna europea. Llegó a configurar una mentalidad general, siendo algo complejo y diferenciado según los países. Las notas comunes que podemos subrayar son: sentimiento de la naturaleza como algo salvaje y también fraterno, el hombre se siente sometido a un destino, a fuerzas superiores que lo llevan (detrás de eso están la Revolución Francesa y la saga de Napoleón); la felicidad, su búsqueda, abren a sentimientos nuevos: el hombre busca sensaciones, una vida intensa, surge el culto del individualismo, culto al YO, a lo exótico. La vida diaria es difícil de soportar, los viajes en imaginación o en la realidad ayudan a huir y/o soportar: importancia allí de la Edad Media, del

17 *Nota editorial:* En adelante, el manuscrito se refiere a Nietzsche de manera abreviada mediante el símbolo: N.

Oriente, de América, pero también de Italia que permite viajar en el pasado (al respecto ver las novelas de Eichenforff).

Aquí, tratándose del alemán Nietzsche, nos interesa el Romanticismo Alemán, su expresión poética y filosófica y su incidencia social y política. Después de Kant y de la Revolución Francesa, con Fichte domina la idea de la libertad; a partir de Rousseau y de los descubrimientos científicos, con Schelling se asienta una atención a la imaginación y se abre un horizonte panteísta; con Hegel estamos en un horizonte idealista, el Espíritu se esconde en los hechos materiales, el mundo material es signo del Espíritu.

El programa de los románticos alemanes expresado por Friedrich Schlegel (1772-1829) era (en 1794): "suprimir el curso y las leyes de la razón que piensa razonablemente y retrotraerse a la bella confusión de la fantasía, al caos originario de la naturaleza humana".

Novalis (1772-1801) dirá: "Romantizar es dar a lo vulgar un sentido elevado; a lo habitual, un prestigio misterioso; a lo conocido, la dignidad de lo desconocido; a lo finito, la apariencia de infinitud". Se repudian las codificaciones artísticas preceptivas del XVII (*Qu'en un lieu, et un temps, una action accomplie, tienne jusqu'à la fin le théatre rempli*) y se reclama que la imaginación y la fantasía tomen el poder. En la línea de Walter Scott (novelista escocés 1771-1832), que popularizó la novela histórica (*Rob Roy*), se explora el pasado. Son novelas de aventura que estructuran el caos de las sensaciones. La vida aparece como aventura, búsqueda, peripecia, obra de arte. Temática común es la vida como posibilidad de arte en sí misma. Es tema que se discute en las novelas. Por ej. el poeta Faber en *Presentimiento y presente*, cap. 3 de Eichendorff dice: "No ceso de oír a la gente confundir dos cosas diferentes como son la vida y la poesía".

Hölderlin (1770-1843) dice:

> Ser una sola cosa con todo lo que vive, retornar en sagrado olvido de sí al todo de la naturaleza, he aquí la cúspide de las reflexiones y de las alegrías, he aquí la cumbre sagrada, el recinto de la eterna serenidad. (p. 12)

En cuentos y novelas se busca una forma de prosa a caballo entre verso y prosa… Se apunta a una reunificación de todos los géneros literarios que quedan dispersos; reunificación de la filosofía con la retórica.

Novalis, Brentano y Schlegel dan a sus obras una salida pesimista, resignada y fatalista. De allí figuras de estoicismo resignado para llevar esa vida. A veces la

ironía aparece como forma de venganza, pueril y estéril, en contra de esa realidad que se siente como esencialmente negativa. Pero nadie se mete con "la reliquia nacional, Goethe" que pretendió haber resuelto el problema.

El matrimonio está cuestionado. Aparece como la "tumba del amor", por lo menos el matrimonio "filisteo" es decir burgués. Influencias sobre ese romanticismo alemán: Kierkegaard, el danés (con su *Tratado de la ironía*, y *El ocio como sistema*, y Schopenhauer, para quien la vida humana es esencialmente sufrimiento. Así, pues, la poesía aparecía como elemento liberador de esta vida. Ella debía hacer presentes los derechos de la libertad frente a la tiranía de las circunstancias exteriores de la vida.

Expresa lo que acabamos de señalar, el siguiente *Himno a la Noche* de Novalis, poeta romántico alemán. Dice:

> Un canto dormita en todas las cosas
> Que sin fin van soñando su sueño
> El mundo sólo será cantos
> A penas pronunciada la maestra palabra.

Las características generales que se pueden subrayar como configurando el espíritu de ese tiempo y que pasan esencialmente, en la cultura general, a través de Novalis y Horderlin son: hay otro mundo que es la realidad esencial. Ese otro mundo puede ser propiamente religioso (Novalis), legendario (Grimm, Tieck), el mundo de la Edad Media, o un mundo mágico, poético o místico. Eso se expresa en algunos temas dominantes: el sueño, la noche, el viaje o el viajero, ese extraño que viene de otro mundo. Pensemos en Humboldt; en Francia, Chateaubriand, viaja a USA donde los Indios americanos y escribirá una novela de mucha aceptación, *Atala*, y un trabajo sobre el cristianismo y su tradición, *El genio del cristianismo*. La vida exterior, después de tantas aventuras políticas tiene poca importancia. La atención se centra sobre el YO, lo interior, y la música cobra una importancia excepcional para explorar los mundos interiores: Beethoven, Schubert, Mendelssohn, Weber, Wagner.

Para ilustrar lo que acabamos de decir, veamos de Hölderlin *El canto del destino*. Dice así:

> Uds. caminan allá arriba, en la luz, sobre un suelo de ternura, ô bienaventurados genios. Y las brisas encantadas de los dioses os acarician, suaves como los dedos del músico rozando la sagrada lira.

> Fuera del destino, como recién nacido en su sueño, respiran los del cielo… Eternamente florece su espíritu, y los bienaventurados ojos se abren a la inmóvil y eterna claridad.
> Pero a nosotros, lo que nos está dado, es de no descansar en ningún sitio. Pasan y caen los hombres de dolor, ciegamente de una hora a la otra, tal el agua que rebota de roca en roca. Al abismo de lo incierto van, año tras año.

De Novalis, *Los himnos a la Noche* mantienen en el mismo horizonte:

> Ahora sé la llegada de la Última mañana: cuando la Noche y el Amor ya no estén asustados por la Luz, cuando el dormir quede sólo como un sueño, único, eterno, inagotable.
> Siento en mí un celestial cansancio… Lejana y agotadora fue mi peregrinación al Santo Sepulcro (de su enamorada) y pesada la cruz… Pero quién ha subido a ese sagrado lugar contra el cual vienen a romperse las olas de lo temporal y quien, irguiéndose sobre esas cimas en las fronteras del mundo, ha hundido su mirada en la patria nueva, en los dominios de la Noche, en verdad ese ya no baja a los tumultos del mundo, al país en donde habita la luz en medio de la perpetua agitación.
> Es allí arriba que ese levanta sus carpas, tabernáculos de paz; es allí que él lleva su nostalgia y su amor, la mirada hundida más allá, hasta la hora bendita entre todas que lo entregará al manantial de su fuente: triturado por los torbellinos y devuelto a la superficie, lo terrestre sobrenada; pero lo que ha sido tocado y santificado por el Amor fluye libremente, en ocultos canales, hasta el Reino del Más Allá y con él se amalgama como un perfume a los amores allí adormecidos.
> Alegre Luz, aún despiertas este cuerpo cansado y lo llamas al trabajo —insinúas en mí la vida y la alegría— sin distraerme del nudoso monumento del Recuerdo. Estoy decidido a usar estas manos laboriosas, a buscar, en todo, allí donde me quieres obrando… Pero mi corazón más secreto queda fiel a la Noche y a aquel a quién ella dio a luz, el Amor Creador.

Estos temas del Mas Allá, de la Noche, etc.… configuran el horizonte cultural, filosófico, social y de sensibilidad romántica. Pero cabe subrayar aquí una cosa. Filosófica y políticamente se ha asentado, en la segunda mitad del siglo XIX, el espíritu moderno con la afirmación sobre todo de la "libertad subjetiva", después de la ruptura de los lazos de interdependencia que estructuraron el mundo del Antiguo Régimen. Esa libertad se inscribe en la sociedad a través de su reconocimiento en el derecho privado que permite a cada uno perseguir sus intereses propios. Se inscribe en el Estado a través del principio de una participación igualitaria a la formación de la voluntad política… Se asienta en la esfera privada mediante el principio de la autonomía moral y la realización de uno mismo. En fin penetra el espacio público mediante sistemas de formación asentados sobre la formación de la conciencia y sobre la apropiación de una cultura esencialmente reflexiva.

En ese proceso, las esferas en las cuales el individuo lleva su vida de "burgués-obrero, ciudadano y hombre privado" tienden a separarse y autonomizarse, profundizando la ruptura y la autonomización para con los antiguos sistemas de dependencia del antiguo régimen. Y esa misma autonomización de las diferentes esferas de vida produce el sentimiento de estar cogido en una serie de abstracciones y de vivir en una alienación en comparación con la antigua "totalidad moral viva" de antes, que la religión aseguraba y garantizaba. La mirada del romanticismo hacia la Edad Media señala la añoranza de la coherencia anterior.

Si la religión ha perdido de su fuerza para garantizar la integración social, es que el proceso de racionalización de la Ilustración, de asentamiento de una nueva institucionalidad por Napoleón, de consolidación de la sociedad productiva por la burguesía no ha sido en vano. La Ilustración ha iniciado algo irreversible.

Tal puede ser la evocación rápida del contexto cultural en el cual se va encontrar Nietzsche.

Nietzsche reaccionó con fuerza en contra del romanticismo que ubica en lo que él llamó "el cultifilisteo" alemán. En la *I^a^ Consideraciones intempestiva*, p. 40 dice:

> Razón tuvo… la clase media del espíritu para rechazar con un encogimiento de hombros el brebaje que le venía ofrecido por una filosofías que eran pura extravagancia y descoyuntaban el idioma y por una consideración visionaria y tendenciosa de la historia, (eso va para Hegel), razón tuvo para rechazar el carnaval de todos los dioses y de todos los mitos organizado por los románticos, así

> como las modas y chifladuras poéticas excogitadas en medio de la borrachera: razón tuvo, pues el filisteo no tiene derecho ni siquiera a un solo disparate… Pero con esa cazurrería que es propia de las naturalezas mezquinas, el filisteo aprovechó la ocasión para hacer sospechosa la actividad de buscar: refugiándose en lo idílico se salvó de todas esas experimentaciones salvajes, y al inquieto impulso creador del artista opuso él un sentirse cómodo en la propia estrechez, en la propia limitación.

Se burla de esos románticos que "excogitaron" el concepto de "edad de epígonos con el único fin de estar tranquilos y de poder disponer del recusador veredicto de 'obra de epígono' para oponerlo a toda innovación incómoda" (p. 41). Es que tras la muerte de Hegel (1831) y de la de Goethe (1832), un gran sentimiento de orfandad invadió a Alemania y se generalizó una situación de cómodo desaliento: sólo somos epígonos.

2.2. Influencias y dependencias intelectuales

2.2.0. Los antiguos: Crepúsculo de los ídolos: Lo que debo a los antiguos

N. reconoce que ha buscado su camino a partir de ellos. Dice sin embargo: "Realmente sólo han influido en mi vida un pequeñísimo número de libros antiguos, no precisamente los más célebres".

- Nivel forma: Con Salustio y Horacio, reconoce una deuda al nivel del estilo. En *Así habló Zaratustra* se puede ver su esfuerzo para llegar al estilo romano.

Al nivel forma no reconoce ninguna deuda para con los griegos: "[…] de los griegos no se paren de, dice; su género es demasiado extraño y demasiado móvil para producir un efecto imperativo". De Platón, que junto con Schopenhauer es el autor que más ha leído, dice, al nivel de estilo: "Platón es aburrido". Añade:

> Platón el de elevada farsa, o mejor, el de idealismo… un cristiano, antes del cristianismo. Mi descanso, mi preferencia ha sido siempre Tucídides. Tucídides y acaso *El Príncipe* de Maquiavelo son lo que más se me parece por la voluntad decidida de no dejarse embaucar y de ver la razón en la realidad y no en la razón, ni mucho menos en la moral… La filosofía griega es la decadencia del instinto griego. Tucídides es la gran suma, la última revelación

> de ese espíritu de realidades, fuerte, severo y duro que los antiguos helenos llevaban en su instinto. El valor frente a la realidad es lo que distingue a Tucídides de Platón. Platón es cobarde ante la realidad, y por eso se refugia en el ideal; Tucídides es dueño de sí, y por tanto, dueño de las cosas.[18]
> Vislumbrar en los griegos almas hermosas; admirar, por ejemplo, su serenidad en la grandeza, su sentimiento ideal, es una gran tontería alemana… He visto [a los griegos] nacer todas sus instituciones de medidas de precaución para asegurarse recíprocamente contra las "materias explosivas" que llevaban en sí.

O sea, los griegos son reactivos, reaccionan a, tienen miedo a lo que en ellos los llevaría a actuar. Lo dice inmediatamente:

> Cómo si los filósofos no hubieran sido los decadentes del helenismo, el movimiento de oposición contra las antiguas aficiones aristocráticas […] He sido el primero que[,] por la comprensión de aquel antiguo instinto helénico, rico todavía y hasta exuberante, tomé en serio aquel maravilloso fenómeno que lleva el nombre de Dionisos, y que sólo se explica por un excedente de fuerza.

Como lo habrán notado N. establece y mantiene una diferencia entre "helenos" y "griegos". Los helenos son "dionisiacos":

> La afirmación de la vida hasta en sus problemas más arduos y duros, la voluntad de vivir, regocijándose en el sacrificio de nuestros tipos más elevados, es lo que yo he llamado dionisiaco, y en ello he creído hallar el hilo conductor que nos lleva al poeta trágico. El fin de la tragedia no es desembarazarse del miedo y de la compasión, ni purificarse de una pasión peligrosa, mediante su descarga vehemente —como lo entendió Aristóteles— es ser uno mismo, por encima del miedo y de la compasión, es la eterna alegría de venir a ser, esa alegría que lleva en sí el júbilo del aniquilamiento.

18 Nota de autor: Al respeto puede ser interesante, para entender mejor lo que dice Nietzsche, la comparación entre Tucídides y Platón que establece MacIntyre en *Tras la virtud*.

De momento no tenemos todavía todos los elementos para entender a cabalidad el alcance de este texto escrito al final de su vida; sin embargo, su lectura orienta nuestra atención hacia dimensiones, afirmaciones esenciales en N.

2.2.1. Kant o el "Gran Chino de Königsberg" (Más allá del bien y del mal §§ 210- 211)

Como lo anota Morel: "Nietzsche no es verdaderamente un historiador de la filosofía". Él mismo dirá: "hay que dejar esa tarea a los destajistas". Pero olfatea en torno suyo la atmósfera creada por los filósofos alemanes. En *La voluntad de poder*, p. 231 dice N.: "La filosofía alemana en su conjunto —Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer, para nombrar solamente a los más grandes— es el ejemplo más completo de romanticismo y de nostalgia que haya existido jamás".[19] Para N esa filosofía forma un todo con diferentes perspectivas. Hegel puso el dedo en la gran falla de Kant —esa pretensión de realizar mediante el conocimiento una crítica exterior al conocimiento—. ¿Cómo el instrumento podría criticarse a él mismo? Pero a fin de cuentas la duda kantiana vale mucho más que la dimisión hegeliana a la gloria del espíritu.

Para N., Kant es de una importancia excepcional. Rompe con la escolástica anterior, con su optimismo teórico. Ya en *El nacimiento de la tragedia*, p.18, dice N:

> […] algunos espíritus supieron usar las armas de la ciencia para demostrar los límites y las condiciones del conocimiento y negar categóricamente las pretensiones de esa ciencia al valor universal y a fines universales. Es esa demostración la que por primera vez, ha permitido reconocer que es iluso querer conocer mediante la causalidad la esencia misma de las cosas. Gracias a un prodigio de coraje y de sabiduría Kant ganó la más difícil de las victorias; triunfó del optimismo escondido en el corazón de la lógica sobre la cual está asentada nuestra cultura […]

Así, mientras la filosofía prekantiana, pretendía conocer absolutamente las cosas, y por eso inventó leyes absolutas, verdades eternas, a las cuales se ligaba el universo como el efecto a sus causas, no haciendo más que proyectar en el absoluto

19 *Nota editorial:* traducción de Santuc del § 413 de *La voluntad de poder*. En la traducción de Froufe se lee: "La filosofía alemana en conjunto —Leibniz. Kant, Hegel. Schopenhauer. para citar a los más importantes— es el género más profundo de romanticismo y de melancolía que se ha concebido: el anhelo hacia lo mejor de otro tiempo" (Nietzsche, 2000, p. 289; cf. Nietzsche, 1984, p. 1355).

leyes que valen en los solos fenómenos finitos, Kant rompió ese mecanismo de la ilusión de creer que el mundo es cognoscible absolutamente, mediante el recurso al conocimiento de otro mundo. Valor de Kant pues en haber destruido los valores eternos, cosa que muchos seguidores suyos no han visto, limitándolo a un mediocre relativismo. Lo que nos ha aprendido Kant es "la desesperanza en relación a toda verdad", desesperanza, único camino para salir de la duda (*IIIª Consideración ntempestiva*, p. 3).

Pero Kant se entrampó en su timidez. Después de anunciar una critica universal, se limita a una separación de los espacios: allí ciencia, allí moral, allí religión. Esa distribución hace olvidar la interrogación sobre el sentido de esos espacios. La victoria de Kant sobre la dogmática teológica —que pretende conocer y hablar de Dios, el alma, la libertad, la inmortalidad— no ha tocado esos ideales.

> Todos los filósofos trascendentales después de Kant sienten de nuevo su causa ganada… Kant les ha revelado el camino desviado por donde pueden ya, con independencia y categoría científica, dedicarse a los deseos de su corazón. (Nietzsche, *La genealogía de la moral*, III, 25).

Si bien no hay conocimiento de Dios, del alma, etc., sin embargo, Kant no elimina la pertinencia de esos ideales, como sabemos.

Según Nietzsche, Kant, después de criticar a la causalidad, la recupera. En *La voluntad de poderío* I, § 84 (citado por Morel, p. 64), Nietzsche dice:

> La interpretación por la causalidad es una ilusión… Al interior de una filosofía mecanicista de la naturaleza (que se reduce a la aplicación de la lógica al tiempo y al espacio) la noción de causa se reduce a la fórmula matemática, que nunca sirvió para comprender una cosa, sino a designarla, a anotarla.

Pero hay que entender la motivación de Kant. Nos dice Nietzsche: "Se trata de miedo a la novedad y afán de descubrir cosas conocidas". Para superar su miedo de lo desconocido, Kant inventa principios a los cuales acudir. Ya no se trata de ciencia sino de obsesión moral. Después de haber dicho que los conceptos de Dios, de alma, de libertad… nos eran ininteligibles, "[…] en su corazón vuelve a perderse en ellos, como un zorro que se pierde de nuevo en su jaula; y eran su fuerza y su inteligencia que habían roto esa jaula" (*La gaya ciencia*, 335).

En *Más allá bien y mal*, § 11, N. critica sobre todo la herencia kantiana. Después de haber criticado los juicios sintéticos *a priori*, dice:

> […] el entusiasmo llegó a su colmo cuando Kant descubrió además en el hombre una facultad moral, pues en esa época los alemanes eran todavía morales e ignoraban el "realismo político" [Bismarck]. Esto fue la luna de miel de la filosofía alemana. Todos los jóvenes teólogos del seminario de Tubinga se dedicaron a registrar la maleza en busca de "facultades" nuevas. ¡Y qué no descubrieron […]! No se sabía distinguir aún entre "descubrir" e "inventar". [Así] Schelling descubrió la facultad "suprasensible". […] Habían soñado y el viejo Kant el primero. [Encontraban respuestas a sus problemas:] "Por medio de una facultad", [como] había dicho [Kant]. Pero ¿es esto una respuesta, una explicación? ¿O no es más bien la simple repetición de la pregunta? ¿Por qué hace dormir el opio? "Por medio de una facultad", por la *virtus dormitiva*, dijo el médico de Molière:
>
> Quia est in eo virtus dormitiva
> cuyus est natura sensus assoupire.
>
> Pero estas son respuestas propias de comedia, y ya es hora de remplazar la pregunta de Kant: "¿Cómo son posible los juicios sintéticos a priori?", por esa otra pregunta: "¿Por qué es necesario creer en esta clase de juicios?"[20] (Nietzsche, 1984, pp. 409-410)

De hecho, según N., esos juicios que pretendidamente dirigen a nuestra vida bajo la luz de un principio universal anteriormente conocido son imposibles.[21] Tales juicios son imposibles dice N. por el mero hecho de que somos individuos radicalmente singulares (con los "*a priori*" de Kant está planteado el problema siguiente: ¿no será designación de un "*a posteriori*" del cual no podemos tener recuerdo o no será lo que nos viene por el lenguaje? N. era filólogo: es el primero, de los modernos-contemporáneos, en utilizar la reflexión sobre el lenguaje en la filosofía. Consideración para pensar en la pertinencia del cuestionamiento: ¿podemos pensar que el niño lobo, participa de esos "*a priori*"?

20 Nota de autor: La genealogía que propone Nietzsche es análoga a la de Freud, que procurará, recuperando la historia del sujeto, ver por qué el sujeto necesita tanta seguridad, tanto poder, etc.

21 Nota de autor: Recordemos: Kant decía que el imperativo categórico remite a una relación sintética *a priori* (que no debe nada a la experiencia) que se establece entre la voluntad y la ley.

En el *Anticristo* § 11 dice N. que la “virtud”, el “deber”, el “bien en sí” son “quimeras cerebrales” en donde se expresan las curiosidades chinas de Königsberg (cf. Nietzsche, 1984, p. 255 & Nietzsche, 2001, p. 124). Pero en eso el Chino de Königsberg es hijo de su siglo, siglo esencialmente moralizador. En *Aurora*, § 3 dice:

> Él también fue mordido por esa tarántula moral que era Rousseau, el también sentía pesar sobre su alma el fanatismo moral, fanatismo del cual otro discípulo de Rousseau se creía y proclamaba el ejecutor, Robespierre, quien quería “fundar sobre la tierra el imperio de la sabiduría, de la justicia, y de la virtud”.

Es evidente para N. que ese entusiasmo Kantiano por los absolutos morales encubre su contrario: a saber estrechez, mala conciencia y necesidad de crueldad siempre. “El imperativo categórico tiene un perfume de crueldad”, dice en *La genealogía de la moral*, II, § 6. De hecho, Kant dice, aunque no entiendan, hay que obedecer. Si desobedeces, debes en la punición reparadora sentir un “contra-gozo” sublime. Exigir que el deber sea siempre algo incómodo, es exigir que jamás entre en las costumbres y los hábitos: esa exigencia tiene algo de crueldad ascética (cf. *Flaneries Inactuelles*, 49 [*Callejeos inactuales*, 49]).

Tal moral, como la del estoicismo, es, para N. una moral que escoge el intelecto en contra de la vida. E ironiza diciendo: “[…] a Kant su manera de trabajar le toma el tiempo que necesitaría para vivir algo” (*Aurora*, 481). Kant es únicamente un cerebro. Eso se ve también en su estética, que falta de sensibilidad y manifiesta un miedo al cuerpo. “Lo bello es lo que gusta sin interés” (*La genealogía de la moral*, III, 6). En Kant, Nietzsche diagnostica una permanente necesidad de refugio, una regresión hacia el seno materno. Después de salir en caza en contra de los absolutos, Kant acaba por volver a colocar el Absoluto en cuanto tal, absoluto cuyo conocimiento es tanto más profundo que más se reconoce como no cognoscible: si Kant quiso hacer que el mundo moral fuera captable por la razón, sin crítica —dice Nietzsche en el prefacio de *Aurora* (cf. § 3)—, es que sentía demasiado la vulnerabilidad de ese mundo a la misma razón”.

Finalmente, Kant cae para N., bajo la crítica de dualidad, tartufería, hipocresía. Kant es un decadente, de tipo moral y religioso, es decir es un cristiano.

En *Anticristo*, 10, dice N:

> Entre alemanes se me entendería inmediatamente si dijese que la filosofía esta corrompida por sangre de teólogos. El pastor protestante

> es el abuelo de la filosofía alemana. El instinto teológico en el sabio alemán adivinaba lo que volvía a ser posible. Un camino desviado hacia el ideal antiguo era abierto, el concepto del mundo verdadero […] era de nuevo, si no demostrable, por lo menos imposible de refutar […] El éxito de Kant no es más que un éxito de teólogo.

O sea, según Nietzsche seguimos en aguas cristianas, o sea: separando el mundo, en mundo real y mundo de las apariencias.

2.2.2. Hegel, o el último filósofo alemán

Para Nietzsche, Hegel, con su creencia en la absoluta transparencia de la verdad, olvida la gran lección de Kant, y, por eso regresa a la candidez parmenidiana. En efecto, en *Nacimiento de la Filosofía*, p. 11, dice:

> Parménides, en la ignorancia cándida que es la de su tiempo en lo que toca la crítica del intelecto, ha podido creer que llegaría mediante el concepto, eternamente subjetivo, a un ser en sí; pero en nuestra época, después de Kant, es una arrogante ignorancia eso de dar por tarea a la filosofía,- como se hace por aquí y por allá, sobre todo con los teólogos mal instruidos,- la de captar el Absoluto mediante la conciencia- o también usar la fórmula de Hegel: El Absoluto existe; porque tendríamos que buscarlo?

Pero, si bien N. critica a Hegel, reconoce también sus aportes. Es esencialmente en dos textos, uno en *La gaya ciencia* y el otro en *Aurora* que N. reconoce el aporte de Hegel.

El texto de *La gaya ciencia*, p. 357, dice lo siguiente:

> Consideremos el sorprendente golpe mediante el cual Hegel trastorna todas las costumbres y todas las comodidades de la lógica, cuando se atreve a enseñar que las nociones específicas se desarrollan una a partir de la otra… Sin Hegel no hay Darwin. Es esa innovación hegeliana, la que fue la primera en introducir la noción de evolución en las ciencias. ¿Existe algo propiamente alemán? Si, sin ninguna duda. Nosotros alemanes somos hegelianos, incluso si nunca hubiese existido Hegel, en cuanto

> que, a diferencia de todos los latinos, atribuimos instintivamente al devenir, a la evolución, una significación más profunda, un valor más rico que a lo que es. Creemos poco a la legitimidad de la noción del ser. Hegelianos también en cuanto no nos inclinamos a otorgar a nuestra lógica humana lo de ser la lógica en sí, el único género de lógica, preferíamos persuadirnos [de] que ella no es más que un caso especial, quizás el más extraño y el más estúpido. (Alemanes = dificultad en aceptar lo que es)

El segundo texto es del prefacio de *Aurora*. Allí N. sitúa a Hegel en relación a Lutero y Kant. Dice:

> En referencia a la naturaleza y a la historia, en relación a la fundamental inmoralidad de la naturaleza y de la historia, Kant, como todo buen alemán, desde el principio era pesimista: creía en la moral, no porque ella haya sido demostrada por la naturaleza y la historia, sino a pesar de que la naturaleza y la historia la contradigan sin cesar. Para entender ese "a pesar", podrá uno recordar algo parecido en Lutero, ese otro gran pesimista, que con toda la intrepidez luterana quiso un día hacerlo sensible a sus amigos, (diciendo): "Si uno pudiera entender con la razón cuanto el Dios que muestra tanta cólera y maldad puede ser justo y bueno, ¿A qué serviría la fe?".
> En todos los tiempos nada ha impresionado tanto al alma alemana, nada ha sido mayor tentación para ella, que esa deducción, la más peligrosa de todas, una deducción que aparecerá como un pecado en contra del espíritu a todo verdadero latino: *credo quia absurdum est*. Con ella la lógica alemana ingresa por primera vez en la historia del dogma cristiano. Pero hoy todavía, mil años más tarde, nosotros alemanes de hoy, alemanes venidos tardíamente en todo punto de vista, presentimos algo de la verdad, una posibilidad de la verdad, detrás del célebre principio fundamental de la dialéctica, mediante la cual Hegel ayudó ayer a la victoria del espíritu alemán sobre Europa: La contradicción es el motor del mundo, todas las cosas se contradicen a ellas mismas. Incluso hasta en la lógica, somos pesimistas.[22]

22 Nota de autor: Fe = por límites de la razón y de las apariencias. cf. *La voluntad de poderío* y Deleuze, p. 56.

Con los dos textos a los cuales acabamos de aludir N. quiere subrayar el aspecto alemán de tres grandes filósofos -Leibniz, Kant, Hegel- filosófos inconcebibles según él fuera de alemania. Comparten una manera no latina de interrogar que N. señala como "derribo de las apariencias". Puede sorprender la referencia a Lutero junto con filósofos. Ella se asienta sobre la afirmación de Luther: A pesar de que las apariencias nos den a pensar que Dios es malo, sin embargo es bueno. Dios no es lo que aparece. N. situa a Kant en continuidad con esa tensión. Ya sabemos como Kant procesó esa tensión entre "apariencias y realidad". Es esa tensión la que tanto en Lutero como en Kant será el punto de apoyo de la fe. Hegel, nos dice N., se encontró en medio de esa tensión, de esa oposición y no quiso dejarse encerrar en ella. Pero, lejos de contradecir, negar la con-tradicción, él la va a integrar (la negación deviene un momento del devenir). Así Hegel va a destruir cierta noción fija del ser (anunciando ya el fin de la ontología y de la lógica tradicional) y con él el devenir se transforma en actividad generadora interna. Es a partir de allí que Hegel puede ser calificado de acontecimiento europeo, en cuanto que con él la germanidad rompe sus propias fronteras y con él (y Marx después lo sabemos) el sentido histórico llega a su culmen (*Más allá bien y mal*, p. 204). Hegel introdujo a la historia en la filosofía, después de la apertura, hacia ella, operada por Kant.

Sin embargo N. entra a una crítica de Hegel. Según él, Hegel no salió del pesimismo alemán; se mantiene en la religión, mantiene una fe en la divinidad bajo una forma de panteísmo. En *Voluntad de poderío*, N° 60, dice: "[Hegel] inventó un panteísmo en cual el mal, el error y el sufrimiento ya no pueden servir como argumentos en contra de la divinidad". Todo se dialectiza. Cada cosa es momento del todo. Pero ese panteísmo es equivoco, subraya N., Hegel reduce la distancia entre Dios y el hombre; pero el hombre no puede pensarse sino en horizonte de Dios. En ese sentido Hegel, según N., sigue en la tradición apologética de teólogos y filósofos que defienden a Dios en contra de toda objeción. Pero por lo menos una cosa hizo Hegel: salió del Dios moral que recompensa y castiga.

Con todo, Hegel se mantiene en lo religioso. Sale y va en contra de la fía crítica y de su afirmación que Dios no se puede conocer ni demostrar (Kant), pero inventa otra idea: dice que Dios se puede constatar, pero como devenir. La historia hegeliana toma la posta del Dios moral. Es ella la que en adelante va a juzgar absolutamente y pedir obediencia entera. Hegel vio muy bien que la debilidad de la filosofía crítica era su dualismo, la división entre este mundo y otro mundo. Buscó suprimir esa división declarando la unidad absoluta de este mundo y de la razón, la identificación de lo real y de lo racional (*I Consideración intempestiva*, p. 7).

La crítica de N. a Hegel se va a centrar con fuerza sobre su filosofía de la historia. En la *II Consideración intempestiva*, p. 8, dice N.:

> […] mediante un trastorno sin ningún pudor, esa filosofía [la de Hegel] ha divinizado al recién llegado como si él fuera el sentido y la meta de todo el devenir anterior. [Es peligroso] que esos enfermizos pedantes se hayan identificado con la realización de la historia universal. Esa manera de pensar ha acostumbrado a los alemanes a hablar del proceso universal y a justificar su propio tiempo como siendo el desenlace necesario de ese proceso. Se ha instalado la Historia en lugar de todas las otras fuerzas espirituales —arte, religión— como la única soberana en la medida en que en ella se trata del "concepto realizándose a sí mismo",[23] [la historia] es la "dialéctica de los pueblos" y el "juicio del mundo".

Con Hegel la historia sube al trono. Y N. en la misma intempestiva dice:

> Qué! Ya no habría mitologías dominantes? Qué! Las religiones estarían agonizando? Pero miren un poco la religión de la potencia histórica, observen esos sacerdotes de la mitología de las ideas y sus rodillas desolladas! Las virtudes ellas mismas no estarán caminando detrás de esa creencia nueva? No será abnegación cuando el hombre histórico se deja aplastar hasta reducirse al estado de mero espejo objetivo?

Como vemos tenemos ya allí lo esencial de las críticas que se harán a Marx, discípulo de Hegel.

En la *II Consideración Intempestiva*, p. 8, N. dice:

> Cuando uno aprende así a inclinarse y bajar la cabeza delante de la potencia histórica, uno acaba por decir "sí" mecánicamente como un chino a cualquier tipo de poder, gobierno, opinión pública, mayoría del número, y uno agita sus miembros al compás de la historia, sometido a la potencia que sujeta los hilos. Si todo

---

23 Nota de autor: Sabemos la diferencia del concepto entre Kant, para quien los conceptos son formas del entendimiento, y Hegel, para quien el concepto no es pura representación subjetiva, sino la esencia misma de las cosa, su en sí, que deviene idea, es decir realización concreta, realidad en la historia.

> éxito se debe a una necesidad racional, si todo acontecimiento es una victoria de lo Lógico o de la Idea, entonces arrodillémonos delante de toda la gama de los éxitos.

Allí está la rebelión de lo personal-particular que reinvidicará N. Y para él la dialectica hegeliana del dueño y del esclavo queda una servidumbre; ella consagra la creencia en que el que gana tiene razón.

O sea, la superación del dualismo por Hegel es sólo aparente; parece atacarse al problema, a la enfermedad del hombre, esa enfermedad religiosa, enfermedad de la necesidad de los trasmundos, pero se queda en los síntomas de la enfermedad, en las representaciones. Su negación no es verdadera negación. Y más bien, se trata de un narcisismo. Para Hegel, toda la historia se refleja en la conciencia hegeliana: "De tal manera que para Hegel la cumbre y el término del proceso universal acaban por coincidir con su propia existencia berlinesa" (*cf. II Consideración intempestiva*, p. 8).

Aquí es interesante notar una observación en la cual N. salva a Hegel de lo que varios intérpretes le van a hacer decir, incluso hoy día con Fukuyama. De hecho, Nietzsche añade: "Hegel hubiera tenido que decir que todo lo que viniese después de él no tendría más valor que la coda del rondo universal. Pero no lo ha dicho". Así, según N., Hegel no ha dicho lo que le hacen decir los que hablan de fin de la historia.

2.2.3. Schopenhauer, y la ruptura inicial

Es en 1867 que N. descubre a Schopenhauer, comprando por casualidad *El mundo como representación y voluntad*. Para N. esa obra va a operar una conversión. En la III Inactual N. lo presenta (quizás se presente a él mismo) como el filósofo que ha superado las tres tentaciones: soledad, desesperanza, endurecimiento. En la galería nietzscheana de los filósofos, Schopenhauer quedará siempre en un sitio a parte. En su filosofía están ya casi todos los temas de N., y sobre todo Schopenhauer es el filósofo que ha formulado la pregunta, olvidada por la metafísica, a saber: la pregunta por el sentido de la existencia.

Algunas notas biográficas sobre Schopenhauer (1788-1860). Se enfrentó decididamente con Hegel, pretendiendo destronarlo. Así, por ejemplo, se hizo dar una cátedra de filosofía en la misma universidad que Hegel, y pidió el mismo horario de curso. Fracasó evidentemente. He aquí algo que Schopenhauer dice de Hegel: "Hegel llegó, en fin, autor de la más grosera, de la más gigantesca mistificación que jamás haya existido: obtuvo un éxito que la posteridad considerará

fabuloso y que quedará como un monumento de la necedad alemana" (citado por Morel, p. 15). Habiendo recibido de su padre una herencia suficiente para vivir, Schopenhauer dejó la docencia y se dedicó a una labor filosófica solitaria. Sus obras esenciales son *El mundo como voluntad y representación* (1818) y *Parerga y Paralipomena, Sobre la religión* (1850).[24]

La importancia de Schopenhauer para N. ha sido reconocida por él mismo. Dice en 1874: "Mi confianza en él fue inmediata, sigue siendo todavía la misma que hace nueve años" (*Consideraciones inactuales*, III-IV). Pero en 1878 dirá: "Mi desconfianza en contra de su sistema estuvo allí desde el inicio". Fórmulas contradictorias bien típicas de Nietzsche. Tres razones van a mantener una deuda de agradecimiento de Nietzsche para con Schopenhauer.

a) Este quedará siempre aquel que le ha revelado su vocación. Es el destructor liberador que le indicó el camino,
b) Schopenhauer es el que le hizo descubrir el poder de la vida "no histórica", de la vida no consciente de sí misma: allí están el cuerpo, el inconsciente, las pulsiones, y también el "olvido" como facultad activa. El cuerpo queda como base verdadera de una cultura anterior a la sociedad e incluso a la familia,
c) En fin Schopenhauer fue en cuanto filosofo el primer ateo confeso e inflexible. Allí está su honradez. N. no se quedará en ese ateísmo absoluto. En el eterno retorno la existencia recobra rasgos divinos. Pero Schopenhauer tiene el mérito de haber planteado el temible problema de la crisis y del nuevo despertar de la religión. (cf. *Más allá del bien y el mal*, p. 47 y p. 65)

Schopenhauer se definió como kantiano-budista. Su sistema descansa sobre la idea de que el mundo puede considerarse de dos modos:

a) como *representación* (*Vorstellung*): eso remite a la visión del mundo como organizado de acuerdo a las categorías del tiempo, espacio y causalidad. Entonces el mundo aparece como representación indefinida (allí continuidad con Kant).
b) o como *voluntad* (*Wille*): en el mundo se trata de una misma voluntad, una misma fuerza, un mismo impulso que se manifiesta en todo. Desde esa perspectiva el mundo aparece en lo que es, a saber voluntad que se quiere a sí misma. Los fenómenos no responden entonces a ningún sentido; son meras figuras de la voluntad, de la fuerza, que no tiene ningún otro sentido

24 Nota de autor: Es decir: *De adornos inútiles y de poco provecho: La religión*.

de existir que el de ser, vivir, existir. Es la vida la que quiere vivir en todo. La voluntad sería la cara opuesta a la representación en cuanto esta trabaja con categorías que nos llevan a buscarle un sentido al mundo, mediante las categorías como causalidad y que nos hacen salir de este mundo.

Veamos pues algunas consideraciones de N. sobre Schopenhauer. En el quinto libro de *La gaya ciencia*, p. 357, N. plantea el problema de saber lo que es verdaderamente alemán, y sitúa a Schopenhauer en relación a los otros filósofos alemanes. A su parecer la filosofía de Schopenhauer ya no es alemana. Dice:

> Un problema sería el de saber si Schopenhauer con su pesimismo, es decir la puesta en cuestión del valor de la existencia, tenía necesariamente que ser alemán. No lo creo. El acontecimiento después del cual uno podía esperar con seguridad ese problema —de tal manera que un astrónomo del alma hubiera podido con anticipación anunciar su día y hora—, es decir la caída de la fe en el Dios cristiano, la victoria del ateísmo científico, [ese acontecimiento] constituye un acontecimiento europeo global en el cual todas las razas tienen que tener su parte de mérito y de honor. Al contrario sería a los alemanes [a esos alemanes contemporáneos de Schopenhauer, Kant y Hegel] que habría precisamente que atribuir el hecho de haber atrasado de la manera más larga y peligrosa esa victoria del ateísmo… Schopenhauer fue en cuanto filósofo el primer ateo confeso e inflexible que se haya encontrado entre nosotros Alemanes: allí estaba el verdadero motivo de su hostilidad en contra de Hegel.
>
> El carácter no divino de la existencia era para Schopenhauer algo inmediato, tangible, indiscutible; perdía su sangre fría de filósofo y se ponía nervioso cada vez que veía a alguien dudar al respecto y dar vueltas. Es allí en donde se encuentra la honradez: el ateísmo absoluto y honrado es de hecho la condición previa de su manera de plantear los problemas, victoria en fin y arduamente conquistada de la conciencia europea… En cuanto rechazamos lejos de nosotros la interpretación cristiana, que condenamos su significación como falsa moneda, la pregunta de Schopenhauer nos asalta de la manera más tremenda: ¿tiene la existencia un sentido? Pregunta que va a necesitar varios siglos para ser percibida en toda su profundidad.

Así, allí, según N., está la diferencia de Schopenhauer con los otros filósofos alemanes, y por eso él ya no es alemán: los demás se han mantenido cristianos y no pueden plantear la pregunta del sentido de la existencia que siempre ya consideran como divina. Allí están el coraje y la pregunta que en Schopenhauer interesan a Nietzsche. Él tuvo el coraje de renunciar a los trasmundos.

N. lo reconoce, es la lectura del *Mundo como voluntad y representación* la que acabó con su cristianismo. Schopenhauer pretendió dar la interpretación verdadera del cristianismo liberándolo de su revestimiento mítico. Para eso operó una aproximación del núcleo central del cristianismo con el núcleo de toda religión, sobre todo el Budismo.

> En *Parerga*, Schopenhauer denuncia el aspecto tenebroso de la religión, a saber su aptitud persistente a esconder la verdad bajo el velo de la mentira y a imponer esa verdad enmascarada de manera dogmática. Y eso sería el núcleo central de toda religión. Dice Schop.: ¿No es cosa terrible que cada hombre, en cualquier lugar que nazca, acepte desde su más tierna niñez ciertas afirmaciones que no puede poner en duda so pena de su salvación eterna? Afirmaciones que afectan el fundamento de todos nuestros otros conocimientos, determinan por lo tanto para siempre nuestro punto de vista a su respecto y, si son falsas, lo pervierten para siempre. Más aún, como sus consecuencias penetran el sistema entero de nuestros conocimientos, el conjunto del saber humano está totalmente falseado. (*Parerga*, citado por Morel, 1970, p. 19)

Esta parálisis de todas las actividades de conocimiento del hombre por la religión, Schopenhauer la ve sobre todo en la Edad Media, en donde los más grandes espíritus han sido intoxicados. Pero, al mismo tiempo, dice Schopenhauer: “la religión es la verdad expresada bajo forma alegórica o mítica, y así puesta al alcance del pueblo incapaz de captarla en cuanto tal”.[25] Para Schop. la religión quedaría así como un mal necesario, teniendo en cuenta la debilidad intelectual de la gran mayoría. Siendo así, sola. la fía es la única que puede conducir a la verdad directamente. Para Schop. una verdadera fía puede existir, pero no una verdadera religión. Allí se diferencia de Hegel.

25 Nota de autor: En eso Schopenhauer se acerca en algo de Hegel, para quién la religión expresa en términos de representación lo que la filosofía piensa.

Lo que caracteriza al Xismo, según Schop. es de haber hecho de ese mundo un medio y no un fin. Es religión ascética, que invita a renunciar al mundo. Eso es su esencia. Lo expresa citando al maestro Eckhart quién dijo: “El corcel más rápido que conduce a la perfección, es el sufrimiento”. Hoy se dan ensayos para racionalizar el Xismo, vestirlo de optimismo; esos racionalistas pueden ser buena gente, pero, dice Schop., son pobres espíritus que no han entendido nada al mensaje del mito del N.T. En el fondo el Xismo es análogo al brahmanismo y al budismo. Igual que ellos enseña que la raza humana desde sus orígenes carga con una pesada culpabilidad, y ha enseñado la negacion del querer vivir. Pero:

> Aunque el cristianismo sustancialmente no haya hecho otra cosa que profesar lo que toda la Asia sabía desde tiempo y mucho mejor, sin embargo ha sido para Europa una nueva y gran revelación, produciendo un completo cambio en la dirección del espíritu de los pueblos europeos. Les ha revelado el alcance metafísico de la existencia y les ha enseñado por lo tanto a mirar más allá de la vida terrestre, estrecha, miserable y efímera y a considerarla ya no como un fin absoluto, sino como un estado de sufrimiento, de culpabilidad, de prueba, de lucha y de purificación, a partir de donde… el riguroso renunciamiento a nosotros mismos… nos permite elevarnos a una existencia mejor, inconcebible para nuestro entendimiento. (*cf. El mundo*…, Libro IV, los dos últimos capítulos).

El cristianismo ha aportado algo a Occidente: el peso metafísico de la existencia, es decir la presencia a algo que está allí en los fenómenos. El hombre es un animal metafísico. “El es el único ser que pasa a través del mundo con la certeza de su muerte”. Lo esencial es comprender que lo más importante es menos la muerte que el saber de ésta, que todo hombre posee sin tener experiencia de ella. Ese saber introduce una ruptura irremediable entre la vida y la conciencia. Sabiendo de la muerte, la conciencia no puede adherirse completamente a la vida. Finalmente allí está la definición trágica de la vida: vida y/o conocimiento caen una fuera de la otra. La religión conduce a ello mediante la experiencia mística.

Mística y filosofía se separan por el hecho de que la mística arranca de una experiencia subjetiva personal, mientras que la fía arranca de la experiencia común a todos, de los fenómenos objetivos. La fía es esencialmente ciencia del mundo. El deber de la metafísica no es superar la experiencia en la cual consiste únicamente

el mundo, sino, al contrario, llegar a comprender a fondo la experiencia, interna y externa que es fuente de conocimiento. Tal llamado a la experiencia, según Schopenhauer, nunca ha sido propuesto, sea que los filósofos hayan construido sistemas imaginarios, sea que se hayan de repente parado en el examen de la experiencia. Índice de la verdad de la conducción de la experiencia, serán la extrañeza, la admiración que distinguen al hombre del animal. Pero filosofar no es sólo extrañarse de "los hechos del mundo", sino extrañarse "del hecho del mundo". Frente al vacío que eso abre, toda la fía anterior se ha esmerado en llenar inmediatamente ese vacío con el recurso a otro mundo (*cf. El mundo…*, Libro IV, cap. LIII).

Plantear esa pregunta del "por qué de la existencia" supone ver una cosa: a saber no se trata de satisfacerse con respuestas por causalidad. No hay que confundir "causa" y "razón de". La causalidad me saca del problema, me remite afuera de mí; no se trata de salir de sí mismo, sino seguir en la experiencia el problema. A la pregunta planteada he aquí la respuesta de Schopenhauer.

> El mundo es un problema inextricable, y la fía la más perfecta siempre contendrá un elemento no explicado… Al hombre que se atreve a levantar esa pregunta: ¿Por qué no la nada en vez de este mundo? - el mundo no puede justificarse, no puede manifestar en sí mismo ninguna razón o finalidad de su existencia… En mi teoría la verdadera explicación es que la fuente de la existencia es formalmente sin razón: esa fuente en efecto reside en un querer-vivir ciego que como "cosa en sí" no puede nunca ser sometida al principio de razón, forma exclusiva de los fenómenos. (*El mundo…* II, caps. XXIV, XXV y XXVI)

La pregunta de Schopenhauer es, en aquel entonces, nueva y radical. Su respuesta es: "no hay respuesta". Pero eso es ya una respuesta. El mundo es sin razón, y allí esta su razón. Schopenhauer cerrando la puerta a la razón práctica de Kant, mantiene abierta la interrogación metafísica, y procura sacar el sentido de la "NO razón". En la vida nada tiene sentido; la vida es esencialmente absurda. Y en cuanto el manejo de las categorías, el no da cuenta de la vida. Pero las apariencias tienden a engañarnos. De hecho el universo humano y material se nos aparece como un organismo admirablemente montado, en donde nada escapa a la causalidad o a la finalidad. A esa extraordinaria organización de causalidades debería corresponder una significación metafísica. PERO NO HAY". Por eso

el mundo y todo lo que contiene parece ser el juego sin meta, sin fin, y por eso incomprensible, de una eterna necesidad, de una insondable e inexorable "ananke" (fatalidad) (*cf.* Schopenhauer, *El mundo…*, Libro II, cap. XXV, XXVI). Se trata de algo similar a la "finalidad sin fin" de la estética kantiana.

Podría ser conveniente regresar a Camus. En *El mito de Sísifo*, en donde Camus retoma esa pregunta y la procesa: la vida no tiene sentido: en mí existen deseo de vivir sin fin, deseo de conocerlo todo, pero es imposible. Absurdo. La mayor falta del hombre es haber nacido. Sin embargo, "no" al suicidio; sería dejarse vencer por el absurdo. Schop. propone como salida una experiencia espiritual, que es al mismo tiempo experiencia estética "en cuanto contemplación de las cosas sin principio de razón". Son. El mundo es. Y allí Schopenhauer acude a lo que él llama "voluntad", y que reconoce en el mundo entero.

Hablando de voluntad, aquí tenemos que olvidarnos de la noción que suele cubrir ese vocablo. Ordinariamente se asume que la voluntad supone siempre una parte de conciencia y una meta, una finalidad, un sentido. En Schopenhauer, voluntad remite a todas las fuerzas del mundo y de la naturaleza, sean conscientes, semi-conscientes, inconscientes o totalmente ciegas como la caída de la piedra. Schop. invita así a entrar a una suerte de desinterés, para coincidir con "la voluntad en nosotros". La voluntad es fenómeno primario e inmediato, es "impluso de vida", deseo primordial en relación al cual el intelecto es segundo (Schopenhauer, *El Mundo…*, Libro II, cap. XXVI; Libro IV, cap. LIV). Y para respaldar la supremacía de la voluntad Schop. se lanza a su análisis de la misma en el comportamiento animal en donde observa ese apego a la vida, esa preocupación por la vida del individuo y de la especie, ese egoísmo absoluto frente a los demás. Esa voluntad existe en toda su integridad hasta el último insecto. Y pasando por el inconsciente en el hombre, reconoce ese tipo de voluntad en El. Schop. anuncia así a Freud que reconocerá se deuda para con él. Evidentemente, como se ha dicho, Schop. ha dado un nombre poco acertado a su idea. Esa voluntad, en una palabra, es la esencia del mundo y la sustancia de todos los fenómenos. Tendremos que acordarnos de eso cuando encontremos la Voluntad de Poder en Nietzsche.

Además de los aportes filosóficos que acabamos de señalar, N. tiene una admiración por Schopenhauer al nivel de su manera de llevar la vida, su radicalidad y coherencia con lo que decía. Al respecto merece la pena leer la *III^a^ consideración intempestiva*, titulada "Schopenhauer educador".

III
NIETZSCHE Y LA CRÍTICA DE LA MORAL

3.1. Introducción

Antes de entrar a la crítica del discurso metafísica con la presentación de las diferentes claves de lectura de Nietzsche, vamos a entrar a su crítica del discurso moral. Lo hacemos así porque para N. el discurso metafísico es sólo el "síntoma de una enfermedad". El discurso metafísico — búsqueda de un fundamento en un trasmundo, según N.—, si bien se expresa — en sus esfuerzos hacia el ser, hacia lo permanente, hacia un más allá garante del mundo de aquí — en el registro del "intelecto", de la lógica y sus exigencias, — remite de hecho a una enfermedad que no es de ese nivel, sino del nivel moral. El discurso metafísico proviene de un hombre que sospecha del valor y del sentido de este mundo y necesita ligarlo a un "trasmundo" garante de su valor y garante del sentido de la vida.

Por eso, entrar directamente a la crítica del discurso metafísico, sería darle una consistencia objetiva que, según N., no tiene, y sería olvidar que remite a otra cosa, es decir olvidar que la metafísica sólo expresa una necesidad del hombre. Según dice Morel, lo que está en juego allí es una mentira.

> El discurso metafísico sólo es un síntoma, expresión de comportamientos prácticos mórbidos. El intelecto de los alucinados del trasmundo está enfermo, de una enfermedad que no es en primera instancia del intelecto. La mentira bajo cobertura de verdad es un asunto de la "moral"— de una moral perversa. (Morel, 1971, p. 85)

Tocando la moral, vamos a tocar uno de los puntos centrales del discurso de N.

Lo que hace Nietzsche —"el inmoralista", como se ha autodenomidado— es criticar primero a la moral como mero molde social del individuo que lo lleva a depender de lo que la sociedad espera de él. En *Más allá de(l) bien y de(l) mal*, § 226 dice:

> Nosotros nos encontramos encarcelados en una rigurosa red y camisa de deberes, y no podemos salir de ella; "hombres del deber" somos. A veces, es verdad, bailamos en nuestras cadenas y entre nuestras espadas; con mayor frecuencia aun, no es menos verdad, rechinamos los dientes bajo ellas. [...] Pero hagamos lo que hagamos: los cretinos y la apariencia visible dicen contra nosotros "esos hombres sin deber".

Frente a la crítica de la moral emprendida por N. los "cretinos", como dice, gritan que estamos sin deber alguno. Pero Nietzsche no quiere dejarnos sin deber; más bien quiere llevarnos a una moral de hombre maduro, liberado del control de las abstracciones, de las costumbres a las cuales se somete el hombre del rebaño, — siempre preocupado por lo que el rebaño espera de él. Se trata de llegar al espíritu libre, que representa el más alto nivel de moralidad. Allí el hombre obra por su propio criterio y decide por sí mismo y para los demás de lo que es útil y honorable. Allí el hombre deviene legislador de las opiniones, sabiendo que en ese nivel de la moral, que es lo "propio del individuo maduro", se comprende "siempre mejor cómo precisamente en la consideración más personal posible se encuentra también la máxima utilidad colectiva" (*La genealogía de la moral* § 95). Tendremos que llegar a la comprensión de esas afirmaciones al final de la crítica de la moral, para saber reconocer cómo N. no nos deja sin moral ni tampoco nos llama a un individualismo que prescindiera de la sociedad. Para N. el verdadero filósofo no es el profesor de filosofía, aburguesado y al servicio del Estado, sino el educador que es capaz de dar ejemplo por su manera de vivir y de existir en medio de los demás. En eso, los griegos son modelos.

Para N. toda producción cultural es una mentira en cuanto es una "construcción del mundo" y no una lectura, mera expresión del mismo. También en el discurso metafísico (cuando se presenta como ciencia de la existencia de Dios, de la inmortalidad del alma, cuando pretende asegurar esas creencias en un trasmundo que escaparía al devenir y a los sentidos) se trata de mentira y de una mentira que no se conoce como tal y que sólo expresa la angustia del hombre. La crítica cultural y moral de N. va a hacernos tomar consciencia de esa "mentira"

mediante la cual el intelecto crea un mundo para sí, mientras se persuade que se adecua al mundo. Nietzsche denuncia la pretensión de claridad/transpariencia de la conciencia, y se esmera en hacernos caer en la cuenta de cómo la conciencia (expresada en el Cogito de Descartes, que sería lo primero para iniciar a pensar filosóficamente) es de hecho el último estado de un prolongado desarrollo que ha ocurrido en el cuerpo, en sus circunstancias.

De eso habla el texto titulado *Sobre verdad y mentira…* de 1873. Allí Nietzsche denuncia la ilusión del discurso metafísico que pretende hablar del ser en cuanto tal, del "ser en sí". Por eso dice N.:

> En realidad, ¿qué sabe el hombre de sí mismo? ¿Sería capaz de percibirse a sí mismo, aunque sólo fuese por una vez, como si estuviese tendido en una vitrina iluminada? [Pretensión de la transparencia de la conciencia de sí mismo, heredada de los modernos] ¿Acaso la naturaleza no le oculta la mayor parte de las cosas, incluso su propio cuerpo, de modo que —al margen de las circunvoluciones de sus intestinos, del rápido flujo de su circulación sanguínea, de las complejas vibraciones de sus fibras—, él permanece desterrado y enredado en una conciencia soberbia e ilusa? Ella (la conciencia) ha tirado la llave, y ¡ay de la funesta curiosidad que pudiera, a través de una hendidura, mirar hacia fuera del cuarto de la conciencia; vislumbraría entonces que el hombre descansa sobre la crueldad, la codicia, la insaciabilidad, el asesinato; indiferente a su ignorancia, y, por así decirlo, colgando en sus sueños del lomo de un tigre! ¿De dónde procede en el mundo entero, en esta constelación, el impulso hacia la verdad? […] El hombre sólo desea la verdad en un sentido analógicamente limitado: ansía las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que mantienen la vida, pero es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias e incluso es hostil frente a las verdades susceptibles de efectos perjudiciales o destructivos. (Nietzsche, 1990, pp. 19-21)

En ese texto, tenemos una crítica a la pretendida transparencia del YO, de la conciencia atenta a la intención de verdad y de moralidad, pero que olvida o no quiere ver en ella misma, ni ver cómo ella misma descansa sobre deseos de crueldad, codicia y asesinato.

La conciencia lucida no es más que la punta de un iceberg; y la pregunta es la de saber ¿cuáles son sus pretensiones, sus juegos? En diferentes textos de N. encontramos una crítica al sujeto moderno, ese sujeto que daría testimonio de la supremacía de la conciencia sobre otras dimensiones de la personalidad. Pero para N. el sujeto 'no es dueño de sí'; el "pretendido sujeto" autoconsciente es más bien síntoma de muchas fuerzas que actúan en su cuerpo, el cual remite a los impulsos, disposiciones, deseos, gestos, estados de ánimo etc.… que han sido configurados y se han asentado en él en virtud de lo social. (Decimos quiero eso y lo otro. Pero ese querer ha sido estructurado por la educación, las modas, etc.: un inuit que vive en el polo norte, no desea lo mismo que nosotros). Siendo así, lejos de ser el "sujeto" el centro último y núcleo activo de la interpretación, él viene a ser objeto de interpretaciones. Sin embargo N. no pregona la disolución del sujeto, más bien conviene recordar que él quiere para cada uno la realización de su singularidad, con la capacidad de autodeterminación y autoposesión, que son, para él, los signos de la *gran salud*. Tenemos que ir hacia la comprensión de esa propuesta de Nietzsche.

En *Aurora* § 455 dice N.

> Tal cómo se nos educa hoy, recibimos primero una segunda naturaleza y la poseemos cuando el mundo nos declara maduros, mayores, utilizables. Sólo algunos son suficientemente serpientes para despojarse de esa piel: en el momento en que, bajo esa envoltura, su primera naturaleza ha madurado. En la mayoría, su germen se deseca.

Se trata de devenir progresivamente lo que se es: "La criatura y el creador se unen en el hombre" (*Más allá del bien y del mal* § 225).

Entremos de inmediato a la crítica de la moral sabiendo que allí entramos al punto central del discurso de N.

3.2. De cómo la "crítica de la moral" es una "crítica de la cultura"

Desde la Primera Intempestiva sobre David Strauss (1873 a los 29 años) Nietzsche se enfrenta al problema y a la crisis de la cultura que es idénticamente crisis moral, porque la cultura es para él "sobre todo una unidad de estilo artístico en todas las manifestaciones vitales de un pueblo" (citado por Desiato, 1998, p. 33). Para N., el estilo es esencialmente un modo de vida, producto de un saber que se ha hecho

cuerpo y que en cuanto tal es vivenciado como un todo. Siendo así es evidente que cultura y moral están ligados; y en la Primera Intempestiva N. denuncia a los 'filisteos cultos' que se esmeran en acumular conocimientos, pero no saben nada de la verdadera cultura cuya propiedad es crear, desde la vida, nuevas formas de vida y estilos.

Nietzsche insiste sobre lo del estilo; con ese vocablo quiere señalar cómo el ideal de cada cultura orienta la conducta del hombre: era la *areté* para los griegos; la fidelidad o el honor para otras culturas, la libertad para los modernos. ¿Cuál será nuestro estilo nacional? ¿Será el criollismo que no reconoce la existencia del "gran Otro social", es decir del orden simbólico de leyes y reglas sociales que socializa el cuerpo y hace de él un sujeto? El "Otro" normalmente dice a cada uno quién es y qué debe hacer. Pero ese Otro parece muerto; el capitalismo no plantea ningún ideal colectivo y cada uno está llevado al goce antisocial que promueve el mercado. Quizás el gran Otro sea el mercado (*cf.* Ubilluz, 2006). La crisis del mundo moderno, según N. viene de que el hombre moderno sólo sabe acumular conocimientos y experiencias sin nunca procesarlos.

Tenemos que ver que para N. la moral no es un problema anexo, un mero tema que podría tratarse en medio de otros temas, como cuando, en los programas académicos, la ética es un curso en medio de otros. Para él la moral es el problema; y lo es en cuanto desde siglos se ha hecho una unanimidad para negarse a plantearlo.

¿Qué cosa está en juego en ello? Asumir la moral como problema es preguntarse por los fundamentos de la sociedad, por nuestras razones de actuar, —esas mismas razones que no son razonadas—, es preguntarse por los subterráneos que nos sostienen, por lo "inconsciente" que nos mueve, por las sedimentaciones históricas sobre las cuales caminamos. En los mundos cristianos sostenidos lo que estribaba la conducta social venía de la fe cristiana; pero en nuestro mundo actual, ya no es así.

Nos dice Nietzsche en *Voluntad de poderío*, II, § 534:[26] "Los moralistas [es decir, los filósofos de la moral, cuya producción reflexiva llamamos ética] empiezan a actuar cuando la moralidad toca a su fin". Moral, en N., remite a costumbres, a lo que Hegel ha llamado moralidad y que es el espíritu objetivado en maneras de proceder, de vivir, de estar en sociedad, de relacionarse con los demás. Hay

26 Nota de autor: Empleo la edición de EDAF (Madrid, 1984) que ha reunido en un solo tomo *Así habló Zaratustra*, *El Anticristo*, *Cómo se filosofa a martillazos*, *Más allá del bien y del mal*, *Humano, demasiado humano*, *La voluntad de poderío*, traducidos por Aníbal Froufe y Carlos Vergara. En ningún momento se presentan elementos para una edición crítica, pero el libro tiene la ventaja de presentar varias obras en un solo volumen.

moralidad en una cultura cuando ella ha sido tan incorporada por cada uno que cada individuo se conduce, sin pensarlo, sin reflexionar, de acuerdo a las pautas que son evidentes para todos. Si es así, podemos pensar que si la reflexión ética se ha puesto tan de moda actualmente (ética de los negocios, bioética, etc.) eso es síntoma de que algo serio está pasando al nivel de una moralidad-costumbre nuestra que tocaría a su fin. Eso es así porque vivimos un momento en que lo que ha sostenido hasta la fecha a las sociedades —tradición y/o revelación— ya no habla ni configura con evidencia las conductas de los hombres.: las tradiciones están en crisis, y Dios ha muerto, desde la modernidad. Es decir ha muerto la confianza en una voluntad trascendente capaz de dictar un sentido a la existencia social (*cf.* Ubilluz, 2006, p. 18). Muerte de la autoridad religiosa, pero también fin de la autoridad civil, el rey de ayer que era expresión de la voluntad de Dios.

La afirmación de N., en relación a los moralistas, (que hablan cuando la moralidad está extenuada) lleva al siguiente diagnóstico: en una sociedad, empiezan a plantearse preguntas en torno a la moral cuando esa sociedad se está percatando de que sus razones de actuar "no son razones". Es lo que ha ocurrido con la modernidad en relación a las razones venidas de la cristiandad; en la post-modernidad nuestra, la pluralidad de voces, venidas de culturas diferentes, y que hablan todas al mismo tiempo, configuran un caos desestabilizador para el individuo incapaz de organizar ese caos o de seleccionar. Esas circunstancias llevan a cada sociedad, o cada individuo en cada sociedad, a percatarse que asentaba su acción, sus juicios, su coherencia nada más que sobre "la o una" ilusión. En *Crepúsculo de los ídolos*, Sección "Los que quieren mejorar a la humanidad", N. dice: "La moral no es más que una interpretación, o, para hablar con más precisión, una falsa interpretación de ciertos fenómenos… La moral no es más que un lenguaje simbólico, que una 'sintomatología': hay que saber de qué se trata para sacar provecho de ello".

Ese diagnóstico asusta. Pero, piensa N., el mundo moderno ya no puede eludir la pregunta. Y la pregunta formulada en el prólogo de *La genealogía de la moral* §§ 5 y 6 es: "¿Será de verdad un sentido, el sentido que funda nuestra civilización y nuestra historia? ¿No será un sin sentido?" Planteada la pregunta, uno ya no puede hacer "como si" no estuviera abierta. Enfrentarse con esa pregunta, no es sólo, según N. formular preguntas a la moral, en su interior, es más bien preguntarse por el valor de la moral, desde el punto de vista de la intensificación de la vida, lo que es el principal criterio de evaluación de los juicios morales.

Pero ¿qué significa preguntarse por el valor de la moral en cuanto tal? Para N., eso no significa:

a) discutir únicamente del valor de ciertos valores tradicionales y constatar su ocaso o su poca eficacia, como se tiende a hacer hoy en día (pérdida de la honradez, del respeto), o como lo hace N. en el texto del prólogo § 5 de *La genealogía de la moral* cuando habla del valor de lo "no egoísta", de la compasión, del autosacrificio que Schopenhauer había divinizado.
b) tampoco significa que, habiendo constatado el fracaso o el agotamiento del sistema moral anterior, se trataría de ver cómo remplazarlo por otro nuevo, más adecuado.
c) ni, tampoco, se trata —después de haber constatado la poca eficacia práctica de la moral que se tiene, o sus efectos perversos— de concluir a un error intrínseco de tal o cual moral en razón de la perversidad de sus principios. Lo que podemos hacer cuando criticamos la conducta moral de los criollos o de los cínicos que nos han gobernado.
d) en fin, y quizás sobretodo, tampoco se trata de creer que es el dominio y la influencia de la ciencia moderna, y de sus exigencias de objetividad por ejemplo en el psicoanálisis o la sociología que tienden a "disculpar todo" en razón de ciertos datos, los que han anulado la pertinencia de la moral. Lejos de eso. Más bien, para N., es de la moral que a la ciencia le vienen el rigor científico, la objetividad y la exigencia de honradez intelectual. El aprendizaje del método científico ha llegado a la ciencia a partir del examen de conciencia. Dice N. "No es la victoria de la ciencia la que distingue el siglo XIX, sino la victoria del 'método' [moral] sobre la ciencia". El método de análisis y de pretendida objetividad le vendría, por lo tanto, a la ciencia de otra cosa que ella misma; muy precisamente de la moral. Se trata allí del método del "examen de consciencia" que analiza y sopesa objetivamente intenciones, acciones, resultados y consecuencias como lo hace la ciencia. Y según N. La ciencia hubiera heredado ese método de la moral cristiana: ¿con quién lo hiciste, cuántas veces, dónde?, etc.

3.3. La intención de conjunto: mirar el suelo nutritivo

Las observaciones de N. lo han llevado a afirmar que es erróneo "pretender juzgar al árbol a partir de sus frutos", según lo que nos dijo Jesús. Según N., eso es un punto de vista exterior, que sólo mira al fruto y no se preocupa por la raíz y sus nutrientes. Y es precisamente de eso que se trata. Aplicando su observación Nietzsche nos llama a saber juzgar a una moral a partir del suelo en donde crece. Pero no vayamos a creer que lo del "suelo" nos remita a los principios y valores de

referencia que nutren una moral en cuanto el hombre los asumiría como referencia. Ellos también son frutos. En moral, tenemos que saber que no hay "principios racionales" que se impongan al intelecto desde una pureza no interpretativa y guien las conductas. Entonces ¿dónde mirar? Según N. se trata de regresar a lo psicofisiológico que ella expresa; de tomar el cuerpo como hilo conductor; pero no el cuerpo en cuanto mera fisiología sino el cuerpo con todas sus relaciones, como historia sedimentada en lo que toca sus impulsos, disposiciones, deseos, emociones, estados de ánimo; así lo social sedimentado en el cuerpo es el punto de partida. Por eso, al preguntarnos sobre la moral, se trata de considerar al hombre que formula tales o cuales juicios; más aún, considerar a ese hombre que necesita socialmente formularlos de esa manera.

Por lo tanto lo que propone N. no son nuevas tablas morales ni una revolución en los valores, sino una revolución en la manera de evaluar. N. denuncia una moralidad que sólo expresa lo que "configura" y "condiciona" al individuo en dependencia con los demás y con el miedo a evaluar por cuenta propia. La revolución coperniciana axiológica que N. propone está en instituir, - o re-instituir- al hombre como creador de los valores, y esta vez el hombre debe ser creador de valores de los cuales podrá ser orgulloso. Se trata de un regreso sobre sí misma de la humanidad, en su dimensión de creadora de valores, y eso, sin caer en ningún tipo de anarquismo o individualismo a-social…

Evidentemente, en su cuestionamiento de la moral, N. piensa en el hombre moderno; pero no sólo en él, sino en el hombre de siempre que ha necesitado de una moral de "hombre del rebaño" y ha necesitado fundamentarla en algún trasmundo por miedo al acto de su propia creación: Dios lo quiere así, es lo que estaba bordado en el camisón de la señora de moral victoriana del siglo XIX. En el caso que nos interesa, a saber el hombre moderno, vamos a ver cómo la crítica de la moral se identifica con una crítica de la modernidad que representa su suelo. N. nos lleva así a un cuestionamiento del hombre moderno que somos todos, de alguna manera, para confrontarnos con aquello "que queremos" como hombres modernos.

Ordinariamente, en relación al hombre moderno sobresale su tipificación como "individuo" y hoy día se suele criticar su "individualismo". Pero, como lo repite Castoriadis, el individuo autónomo, in-diviso, independiente de la voluntad que representaba la comunidad en sociedades premodernas, es él también una producción social de la modernidad que pretendió liberar al ser humano de las cadenas de pertenencias premodernas: comunidad, tradiciones, dogmas. En coincidencia con esa consideración de Castoriadis, N. va a llamar la atención sobre "suelo moderno" en donde se desarrolla el hombre moderno. No considera

al "hombre moderno individuo" en cuanto tal; es decir a ese hombre llamado de tal manera al éxito individual que se lanza a competir para lograr tal o cual puesto o cosa, con exclusión de los demás. Más bien N. insiste en hacernos caer en la cuenta que en eso, el ser humano moderno es hombre del rebaño, movido por las expectativas o las obligaciones que vienen de su grupo.

N. considera al hombre dentro de su cultura y sus instituciones, y va a denunciar al hombre rebaño, mediocre conservador de las fuerzas útiles a lo social; ese hombre es alguien que necesita de un pastor y tiene miedo a la singularidad; para ese hombre del rebaño prevalece la costumbre y el espíritu del grupo que lo configuran y lo manejan. Teniendo en cuenta esas características del hombre-rebaño-moderno, tan incorporado a instituciones que forma cuerpo con ellas, N. orienta la mirada sobre dichas instituciones, convencido que es en ellas que se podrán diagnosticar los síntomas de lo que padece. Buen lector de Shopenhauer, Nietzsche no olvidó nunca que según su "maestro" de un momento, "los códigos linguísticos y culturales condicionan nuestro pensar y actuar".

Para mirar la moral, según N. lo primero que hay que mirar es lo social; lo individual, con su conciencia, emerge sólo después de procesos sociales históricamente determinados y largos. En el *Así habló Zaratustra*, texto "De la virtud que hace regalos" dice:

> Hasta hoy, tanto el espíritu como la virtud han volado lejos (en ideas puras) y se han equivocado en cientos de modos. Ahora todo este delirio y este error habita en el cuerpo: se ha convertido en cuerpo y voluntad. Hasta hoy, tanto el espíritu como la voluntad han hecho intentos en cientos de modos. Sí, el hombre ha sido un intento. ¡Cuánta ignorancia y cuánto error se ha hecho cuerpo en nosotros! No sólo la razón de milenios, también su demencia irrumpe en nosotros […] El cuerpo se purifica en el saber; haciendo intentos con el saber él se eleva; aquel que conoce todos los instintos se santifica.

La pretensión del hombre moderno fue liberarse de los ideales antiguos, de esos intentos; pero piensa poder liberarse con sólo el saber, tal es la actitud del intelectual, atento a lo que ocurre en la conciencia.

Pero N. nos invita a mirar al cuerpo. El cuerpo es mero organismo fisiológico para la ciencia, pero —nos dice N.—, de hecho está inscrito en la historia y es una historia "condensada" a lo largo de la vida de cada uno y así llega a asumir las

disposiciones y los hábitos que las distintas culturas imprimen en él. Por lo tanto la raíz del problema moral a mirar está de este lado. No se pueden separar "examen del enfermo o de la enfermedad" y "examen de las instituciones históricas" en las cuales el enfermo está inscrito con los lenguajes de esas instituciones. Según N. todas las instituciones hablan del mismo mal; son ellas mismas síntomas de ese mal; un mal que está en el hombre: a saber, el resentimiento, la desconfianza para con esta vida. Las instituciones son esas abstracciones a las cuales adherimos y desde dónde nos liberamos del miedo y de la desconfianza en la vida. Las instituciones nos proporcionan sentidos *prêts à porter*, ya listos para ser asumidos. Ahora bien, Nietzsche piensa que cada uno se sabe resultado único e irrepetible de muchos factores combinados por el azar (tales padres, tal grupo social); pero piensa también que todos los hombres tienen miedo a esa unicidad, y tienen miedo al otro, porque desconfían de su vida y miran a los demás con resentimiento, recelo y envidia; por eso también todos actúan de manera gregaria por temor o envidia al prójimo.[27] La liberación necesaria sólo es posible en manos del individuo, mediante una reforma de uno mismo. Pero el mal es muy fuerte y el ser humano no lo quiere mirar.

Ese mal es tan fuerte que por más que cambien las instituciones, el hombre débil, dividido en sí mismo, quedará insatisfecho. Al interior de las mejores instituciones, mientras persistan en el hombre el resentimiento, la agresividad, la nostalgia de tras-mundos, la insatisfacción frente a la vida, el individuo siempre quedará insatisfecho. No se trata, por lo tanto —y en buena medida a diferencia de Marx y sobre todo de sus seguidores—, de pensar en diagnosticar los males de las instituciones y luchar en contra de esos males creyendo que inmediatamente después, ese cambio redundará en beneficio del hombre. Parece que lo primero es trabajar sobre el hombre mismo. Pero para eso es importante diagnosticar de dónde vienen en el hombre la desconfianza frente a la vida, el resentimiento y la insatisfacción. La crítica de la moral moderna sólo alcanzará su sentido si se entra a una crítica de la modernidad y del hombre moderno en todas las esferas de su existencia —las esferas históricas ciertamente, pero también las esferas que parecen escapar a la historia, a saber lo biológico y lo corporal que son historia sedimentada.

Se debe tener en cuenta que el hombre moderno es el resultado, provisional, de una historia; es producto de una educación y de una disciplina seculares. El reto que plantea N. es el de liberar "al hombre creador" capaz de cambiar las costumbres para re-estructurar la cultura y ser capaz de articular una pluralidad que no tenga los efectos perversos de dispersión que conocemos hoy. El reto es difícil como lo señala N. en *Humano, demasiado humano* § 181:

27 cf. René Girard, *El chivo expiatorio*.

> […] la extraordinaria precariedad de todo instituto educativo es tal que cada adulto hoy tiene la sensación [de] que su único educador ha sido el azar —la incoherente mutabilidad de los medios y fines educativos—, y eso se explica por el hecho de que hoy las potencias culturales más viejas y aquellas más nuevas quieren ser escuchadas más que comprendidas, igual que en una tormentosa asamblea popular cuando uno quiere demostrar a toda costa con su voz y sus gritos que existe todavía o que existe ya. A causa de este insensato ruido, los pobres maestros y educadores han quedado en primer lugar aturdidos, y luego mudos, finalmente apáticos, y padecen todo; después, a su vez, hacen padecer todo también a sus discípulos. Ellos mismos no son educados: ¿cómo podrían educar? Ellos mismos no son troncos derechos, robustos, llenos de savia; quien se quiera juntar a ellos deberá doblarse y agacharse, y parecer al final doblado y deforme.

Parece la descripción de la historia de nuestras reformas educativas en donde el sistema, el Ministerio, quiere hacerse escuchar y en donde los maestros han quedado apáticos o en rebelión.

El reto, pues, en un mundo tan lleno de ruido y que arrastra tanta historia es el de llegar a ser uno mismo, llegar a la Gran Salud. Pero el peso de la historia es tal que, según N., la enfermedad moderna del hombre moderno no es moderna, aunque tenga una expresión moderna bien especial. Consecuencia de ello: es la larga incubación de la enfermedad moderna la que puede dejar entender cómo el acceso a la "gran salud" (Sobre Hombre) no se dará de un solo golpe. Será resultado de un largo proceso y de disciplina.

3.4. La religión y la moral a la raíz de la enfermedad moderna

¿Cuál es pues la raíz de la enfermedad moderna, por donde buscarla? Nietzsche la busca del lado de la influencia perniciosa de una religión y de una moral ya antiguas que desconfían del mundo. Las dos, en razón de su desconfianza e insatisfacción con este mundo, se expresan en la creencia en "otro mundo", un mundo metafísico. Allí está la ilusión de la metafísica que no es más que "síntoma": el trasmundo expresa la necesidad moral de recompensa y castigo, de justicia frente a un mundo sin justicia. En esa crítica N. apunta a la vieja moral cristiana, pero también al planteamiento de Kant.

Antes de llegar a esa afirmación y a esa denuncia de la metafísica, Nietzsche ha tenido que luchar él mismo. En *Humano, demasiado humano* § 9 N dice: "Es cierto que podría existir un mundo metafísico: su posibilidad absoluta es imposible de contestar". En esa afirmación se ve cómo Nietzsche recuerda la "dialéctica de la razón" en la C. de la Razón Pura de Kant: no se puede probar ni la existencia ni la no-existencia del mundo metafísico. Por eso, hoy día, Vattimo denuncia al ateísmo como racionalismo y fundamentalismo que desconocen los aportes de Kant, y él reivindica su derecho a creer en Dios, no el Dios de la metafísica sino el Dios de la Biblia que nos viene desde la confianza en alguien.[28] Y por otra parte N. se enfrentaba al romanticismo que siempre miraba a otro mundo para poder soportar a éste. Ese mundo metafísico es una tentación, dice N.; ha sido largo tiempo una tentación para él. Lo expresa en el Zaratustra: De los trasmundos:

> En otro tiempo también Z. proyectó su ilusión más allá del hombre, lo mismo que todos los alucinados de los tras-mundos.
> Sueño me parecía entonces el mundo, e invención poética de un dios; humo coloreado ante los ojos de un ser divinamente coloreado…
> Ebrio placer es, para quién sufre, apartar la vista de su sufrimiento y perderse a sí mismo…
> Ay, hermanos, ese dios que yo creé era obra humana y demencia humana, como todos los dioses… De mi propia ceniza y de mi propia brasa surgió ese fantasma, y, en verdad, no vino a mí desde el más allá.
> Mi yo me ha enseñado un nuevo orgullo, y yo se lo enseño a los hombres: ¡a dejar de esconder la cabeza en la arena de las cosas celestes, y a llevarla libremente, una cabeza terrena, la cual es la que crea el sentido de la tierra.

Eso puede hacernos recordar a Kant quién decía que nosotros no conocemos el sentido porque no somos Dios; y por eso ensayamos sentidos, damos sentidos a este mundo. Pero es así que somos "dueños del sentido": allí está nuestra dignidad decía Kant. La reconciliación de virtud y felicidad, que es el bien supremo concebible por el hombre, llevaba a Kant al postulado de la inmortalidad del alma y al de la existencia de Dios. Kant procura dar seguridad, dice un autor; al contrario N. valora el riesgo. Y según él la libertad de espíritu del filósofo se mide

28 cf. Vattimo, *Fin de la religión* y también *Diálogo con Nietzsche.*

a su fuerza para no necesitar de ninguna creencia, para vivir “más allá bien y mal”. El espíritu libre resiste a la fuerza de seducción de la moral que entretiene el deseo humano de certidumbres y de puntos de referencia fijos.

Aquí podemos subrayar también la diferencia de N. para con Feuerbach para quien la esencia de la divinidad no es más que una proyección ilusoria y fantástica del hombre que hipostasiaría (daría consistencia objetiva fuera de sí) a lo que tiene en él de positivo. N. se levanta en contra de una afirmación prometeica del hombre de la posición de Feuerbach. Sólo podía parecerle como una loca pretensión humana de medir todo a partir de sí mismo. Eso es falta de respeto frente a la alteridad de las cosas, del mundo.

Zaratustra sigue diciendo:

> Mucho pueblo enfermo ha habido siempre entre quienes poetizan y tienen la manía de los dioses; odian con furia al hombre del conocimiento y a aquella virtud, las más joven de todas, que se llama: honestidad, probidad.

Allí N. nos invita, con Schopenhauer, a reconocer que no hay sentido ya existente y asegurado de la vida, y si lo hubiese no lo podemos conocer. Seamos honrados. Tengamos el coraje de afirmar la vida, incluso con sus problemas y en la inseguridad. La probidad, la honestidad es la única virtud posible. Afirmemos la vida con sus impurezas y no maldigamos ni condenemos a la vida, mientras sigamos viviendo. “Demasiado bien conozco a estos hombres semejantes a Dios (los metafísicos): quieren que se crea en ellos, y que la duda sea pecado” (*cf.* los ateos afirmativos). “Para mí, ya curado, sería dolor y tormento creer en tales fantasmas”. Es decir, en esos dioses creados por la necesidad del hombre. Es la creencia en los trasmundos de conciliación entre “virtud y felicidad”, la que aparece a Nietzsche como el vicio fundamental. Y en esa creencia está la complicidad del hombre actual, — ese hombre que, si bien vive sin tradiciones ni referencias a Dios, sin embargo, no quiere reconocer ni asumir que han muerto Dios y las tradiciones. De hecho, el hombre moderno, aunque se afirme sin creencias sigue haciendo referencia a Dios y a la tradición a través de referencias a valores de altruismo, generosidad etc. Es gracias a esa complicidad que la religión y la moral, la del rebaño, siguen con su dominio tenebroso sobre el hombre. Esa dominación venida de ayer, que se sigue hoy y se puede sospechar que seguirá por largo tiempo, manifiesta hasta qué punto se trata de una debilidad congénita en el hombre.

En *Aurora* § 33 N. designa como tarea esencial para la humanidad "la purificación de los sentimientos elevados". La primera etapa para la inversión de los valores es rechazar la oposición que gusta a los moralistas entre moralidad y bestialidad. En *Humano, demasiado humano* § 40 N. habla de "la bestia que en nosotros quiere ser engañada; la moral es esa mentira de socorro que nos permite no ser desgarrados. Con la hipótesis de la moral el hombre se ha tomado por algo superior y se ha impuesto leyes más duras".

3.5. El método de Nietzsche para ir a la raíz del problema. Dos registro: la sospecha y la interpretación con un doble método; genealógico y tipológico

3.5.1. La sospecha

3.5.1.1. En los textos de juventud

La sospecha de N. fue primero epistemológica y dirigida hacia la vedad y su valor. Eso aparece en los escritos de juventud. Ver *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. En manos de los filósofos, la verdad se convierte en criatura cómoda y placentera que reconforta todos los poderes existentes. Pero sospechar de la verdad a fin de escuchar mejor lo que ella tiene que decir, hace entrar en conflicto con la sociedad y con su propio tiempo. La verdad está relacionada con los poderes existentes, dice N. en la *IIIª consideración intempestiva*: esos poderes configuran en parte al individuo a través de los mismos problemas que el mismo individuo se dirige a sí mismo. ¿Cómo es así? Es que los poderes determinan lo que puede ser dicho y debe serlo. Así lo real es una construcción de lo social a partir de materiales dados, y esa construcción indica el registro en donde algo puede ser puesto como verdadero o falso. N. intuye también que lo dicho cobra sentido a partir de lo no dicho, a partir de aquello sobre lo cual hay que callar. La virtud del gran hombre es su capacidad de seguir el juego de la verdad fuera de la zona que los poderes demarcan. El *gran hombre* sospecha incluso de las problematizaciones que se dan y abre el espacio para otras.

Siempre es posible educarse en contra de la sociedad, encontrando un espacio donde configurarse a sí mismo. Pero para hacerlo uno debe conocer su tiempo para saber contra qué hay que luchar, y así expresar fuerzas y tendencias que han quedado reprimidas (Desiato, 1998, pp. 46-47). Así encontramos en N. una crítica de la verdad demasiado acomodada al espíritu del tiempo y a los poderes existentes, políticos y religiosos

3.5.1.2. En los textos de madurez

En los §§ 1 y 2 de *Más allá del bien y del mal*, N. vuelve a formular la sospecha en relación a la verdad y nuestra voluntad de ella. Dice en el § 1:

> Nos hemos preguntado sobre el *valor* de esa voluntad de verdad. Admitiendo que deseemos la verdad, *¿por qué no, más bien, lo no-verdadero*, o la incertidumbre o incluso la ignorancia? ¿Es el problema del valor de lo verdadero el que se nos ha planteado a nosotros, o hemos sido nosotros quienes nos hemos presentado a él? ¿Quién es Edipo aquí? ¿Y quién la Esfinge? Al parecer, el asunto es una encrucijada de cuestiones y problemas. Y, ¿se creerá? nos parece, en definitiva, que hasta ahora nunca se había planteado, que hemos sido nosotros los primeros en percibirlo, en afrontarlo, en *atrevernos con él*. Pues implica un riesgo, y quizás el riesgo supremo. (énfasis en el original)

N. plantea el problema de la verdad de otra manera: ¿es cierto que queremos la verdad? o simplemente los beneficios y ventajas de su afirmación para todos nosotros dentro de "nuestro nosotros"? Entonces, si queremos la verdad, reconozcamos que el sentido de la vida no es evidente, no está dado y no inscribamos el sentido de la vida en un cielo que lo contendría.

En el § 2 de *Más allá del bien y del mal* dice: "[…] La creencia fundamental de los metafísicos es la creencia en la antinomia de los valores (bien *vs* mal; dolor *vs* alegría; verdad *vs* error). Incluso, los más prudentes no han pensado en dudar […] Pero hay que dudar por de pronto de que existan antinomias […]". [Antinomias = contradicciones o razonamientos insolubles; para Kant son los conflictos en que se encuentra la razón en virtud de sus mismos procedimientos]. Si damos consistencia objetiva a "bien y mal", estamos en antinomias lógicas —los dos no pueden convivir y el "todo bien" del cielo no puede convivir con "el mal" de la tierra. Ese mal tiene que ser purificado, superado. La metafísica opera esa purificación con los trasmundos. Pero, nota Nietzsche y lo constatamos, existen dimensiones existenciales en donde de hecho conviven bien y mal: puedo llorar de alegría y de pena, a la vez; puedo alegrarme y desesperarme de la salida de mi amor para un largo viaje que necesita hacer. Luego, hay que dudar de que existan antinomias.

En relación a la moral, Nietzsche va a proceder también con una sospecha en relación a ella y a todo lo que vale para el hombre hoy. Nietzsche pregunta: ¿qué

pasa si nos preguntamos por el valor de los valores? ¿Y qué pasa si, por lo tanto, sospechamos de todos los valores, y no solamente de tal o cual? Es el camino que lleva a lo que el llamará "inmoralismo". Los psicoanalistas, que nos hacen sospechar sobre los valores que nos sostienen desde niños, son inmoralistas en el mismo sentido.

Con esa sospecha, no se trata de una pregunta sobre los contenidos, sino sobre el valor del valor; sobre la manera cómo los valores han adquirido valor. Entonces N. adelanta una hipótesis peligrosa, que, según él, hasta la fecha nadie se atrevió a plantear. No se trata de seguir a los psicólogos ingleses que preguntaron: ¿Qué pasa si decimos que hacemos todo por interés, y que el único criterio del interés sea el dinero? O sea qué pasa si decimos que el único valor es el dinero. No se trata de ese mero trastoque de valores. En *La genealogía de la moral* § 5 Nietzsche dice: "lo que a mí me importaba era el valor de la moral" y no la sospecha sobre la moralidad de un valor como hacen los ingleses (Bentham). Más bien N. quería hacer que la "moral en sí", el supuesto de la existencia de "la" moral, no siga siendo el elemento de referencia para la valoración.

En el prólogo de *La genealogía de la moral*, § 6, N. dice:

> Puede ser que a ese que se detenga una vez en esto (cuestionar el valor de la moral) y aprenda a hacer preguntas, le suceda lo que me sucedió a mí: se le abre una perspectiva nueva e inmensa, se apodera de él como un vértigo, una nueva posibilidad. Surgen toda suerte de desconfianzas, de suspicacias, de miedos; vacila la fe en la moral, en toda moral, finalmente se deja oír una nueva exigencia… Hay que poner una vez en entredicho el valor mismo de esos valores, — y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias en que surgieron aquellos valores.

Así, pues, la sospecha lleva a una suerte de crítica trascendental de los valores, y del valor de los valores, en cuanto N. nos invita a considerar sus condiciones de posibilidad. El proceso es análogo al de Kant quien llegó a preguntarse por las condiciones de posibilidad de la ciencia, después de la sospecha de Hume sobre la causalidad. Nietzsche en relación a la moral asume el gesto de Hume. Éste decía que la causalidad no tiene ningún valor sustancial; y el gesto de Kant, frente al hecho de la existencia de la ciencia fue el de preguntarse por las condiciones de posibilidad de la ciencia. N. se pregunta por las condiciones necesarias para que exista esa moral que critica.

¿A qué lleva esa sospecha y su hipótesis? La sospecha va a poner en cuestión que el "bien" ('bien' puesto entre comillas, es decir lo que el hombre hoy considera 'bien') tenga un valor más alto que el "mal", ie aquello que consideramos 'mal'. "Valor más alto" quiere decir "sentido de realización, de progreso, de utilidad, de prosperidad para el hombre". ¿Y si lo contrario fuera cierto? ¿Y si fuera el 'mal' el que tuviera un valor más alto de realización? ¿Y si en el 'bien' —en aquello que nosotros decimos ser el bien (la generosidad, la bondad, el no egoísmo o la maximización de las ganancias)— se encontrasen síntomas de retroceso, incluso algo venenoso, una seducción, un narcótico que hiciesen que el hoy viviese a despensas del mañana?

Tenemos una doble hipótesis:

1) y ¿si el "bien" fuera "el mal" hasta el punto que nuestro mundo de valoraciones fuera un "mundo cabisbajo"?
2) y ¿si ese trastoque de los valores fuera precisamente lo que permite la sobre-vivencia actual de la porción de humanidad que somos, pero en detrimento del futuro? Si por lo tanto el "remedio", la "medicina" que es la moral (en relación a la enfermedad del hombre: desconfianza para con esta vida) 'fuera de hecho' un veneno, un narcótico que "adormece", engaña el sufrimiento, pero al mismo tiempo debilita al paciente, ¿no habría que temer para la sobre-vivencia de la especie?

En el planteamiento de N. no se trata de una hipótesis de gabinete que adelantaría con una objetividad en donde el sujeto no estuviera implicado. Se trata más bien de nosotros, de saber si el camino seguido durante siglos no es un camino errado; si mi camino de valores no es camino errado. Se trata de saber si la "moral —esa moral nacida del miedo a la vida— no es el peligro mayor". Si fuera así, la tarea urgente deviene la de "develar", "revelar lo que es esa moral", a saber "reconocer sus presupuestos y sus fuentes y sus condiciones de posibilidad".

Pero ¿cómo llegar a ello? Para hacer eso de manera consecuente y honrada hay que salir de las categorías de la moral, y no dejarse atrapar por sus redes lógicas, es decir no contraponer a tal "bien" reconocido tal otro más valioso. No se trata de luchar directamente en contra de la moral, con sus armas —¿qué bien y qué mal?— eso le daría más fuerza. Para eso N. propone un método bifronte: la interpretación con dos métodos: genealogía y tipología. Vamos a ver cómo esos dos métodos son métodos de acceso a la raíz —esa raíz social que ya hemos visto— son métodos particulares que no se satisfacen con denunciar los principios o sistemas morales, sino procuran ver "de dónde viene la moral, de dónde surge".

Es otra cosa que una crítica de los sentimientos morales o que una historia de los sentimientos morales. Se trata de ir hacia la raíz, bajar hacia el origen.

Ese origen no es alcanzable por referencia a un momento de la historia, o por referencia a una diacronía de los sentimientos y valores morales. Más bien, en una consideración sincrónica, a-histórica, se trata de reconocer en el hombre las fuerzas que siempre actúan en él y en qué espacios; se trata de mirar un espacio connatural al hombre, en donde actúan fuerzas de siempre, luego de todos los tiempos- en donde se fabrica, surge y se justifica el ideal moral.

Vamos a ver cómo, para ello, N. nos invita a mirar del lado del cuerpo, pero cuerpo entendido como remitiendo al conjunto de relaciones y fuerzas vividas y sedimentadas en uno, cuerpo por lo tanto experimentado como pluralidad. El cuerpo no es un conjunto homogéneo sino una pluralidad de fuerzas que se fragmentan y se unen según las circunstancias. Allí la tarea del entendimiento está en poner orden dentro de esa multiplicidad. Para guiarse y poner orden en sus conductas, el animal tiene instintos seguros; el hombre no; por eso en cada cultura él alimenta dentro de sí una masa de 'instintos e impulsos culturales" antagónicos y tiene que llegar a su síntesis. El cuerpo considerado en su inmediatez, es impulsos, disposiciones, deseos, gestos, sentimientos, emociones, estados de ánimos. Es toda la vivencia de la propia corporalidad que es configurada por lo social, y en él no se expresa una respuesta meramente orgánica, sino, como dice N. en *Manuscritos Póstumos* 1886-87,II, 27 (59)

> […] a pesar de llevar ya dentro de sí todo el proceso de valoraciones que se han hecho cuerpo en él (desde la niñez decimos Días de Dios, si somos piuranos) el cuerpo responde y actúa con una inmediatez y con una certeza que pudiera hacer pensar que se ha olvidado la complejidad de ese proceso; o incluso se puede llegar a percibir su comportamiento como 'instintivo', en la medida en que no está en condiciones de poder responder por aquella articulación de fuerzas y valores que para él han permanecido "inconscientes", pero no por ello menos incorporadas a su vida.

Un niño bien educado "instintivamente" saluda, pero ese saludo es producto de una larga educación/domesticación que hemos olvidado.

Decimos que se trata de ir a la raíz del problema moral. Y eso es:

-1º- sospechar (ya lo hemos señalado, la sospecha sobre la moral en general, hay que practicarla)

-2º- procurar ir hasta el punto a partir del cual ya no se puede ir más allá;

-3º- es desconfiar de los fenómenos de superficie

-4º- en fin, es al mismo tiempo, saber que la raíz se manifiesta en esa superficie en donde todo parece sencillo, ir de suyo y ser evidente.

La primera actitud tiene que ser, por lo tanto, la de sospechar y de preguntarse si las aparentes evidencia y transparencia de los juicios morales, que todos asumimos como valiosos y evidentes, no esconden algo otro que lo que se dice. Por ello estamos llevados, de inmediato, a una crítica del lenguaje moral, es decir a una interpretación.

3.5.2. La "interpretación" del lenguaje moral

La sospecha que hemos señalado apuntaba al valor de los valores. Pero ¿Dónde observar y aplicar la sospecha sino considerando el lenguaje moral? Y es la segunda cara del método que anunciamos, a saber la interpretación. Para ello N. va a entrar a examinar el lenguaje moral que, lo sabemos, es interpretación social, preguntándose si en el lenguaje se da la expresión adecuada de todas las realidades. El lenguaje está hecho de convenciones. ¿De dónde vienen ellas? ¿del conocimiento, del sentido de verdad, de una coincidencia de las designaciones con lo que son las cosas? Hay que examinar eso.

Como sabemos, y lo subrayan los subtítulos de los "Tres tratados" que componen *La genealogía de la moral*, el lenguaje moral procede por oposición de términos: "Bueno y malvado; bien y mal; culpa, inocencia; buena y mala conciencia, etc….". Dichos términos los encontramos en todo espacio cultural moral. Kant por ejemplo había constatado que la exigencia del deber, el imperativo moral, existe en toda cultura. Pero, para N. no basta con hacer esa constatación. Lo primero tiene que ser el análisis, la interpretación del lenguaje, y la crítica de los conceptos morales "tan evidentes". Ese primer tiempo de interpretación del lenguaje moral está presidido por la sospecha de que el discurso moral "no lo dice todo" en aquello que dice; sospecha de que por debajo del discurso moral queda un "no dicho" nunca explicitado. Así se va a llegar a descubrir que se suele juzgar como "bueno" lo que de hecho no es más que "útil", de acuerdo a las pautas de la sociedad en que uno vive. Así pues, bien llevado, el análisis del lenguaje moral puede llevarnos a sorprender la duplicidad que encierra dicho lenguaje.

Por lo tanto la crítica que apunta "al origen" no consiste en multiplicar hipótesis de tipo histórico—para llegar al momento del origen histórico de la "torsión" moral. La crítica que hay que llevar adelante descansa más bien en un

análisis del lenguaje moral, el de hoy como el de siempre. Pero hay que proceder con cuidado porque, en todo discurso moral, el origen de los juicios "se da a ver y al mismo tiempo se esconde". Para el crítico, es decir aquel que sabe interpretar, dicho origen aflora a la superficie, pero también se esconde. El esfuerzo apunta a develar ese origen. Es un trabajo de interpretación, que desborda la hermenéutica entendida como esfuerzo para esclarecer los fundamentos de un texto y definir sus reglas de interpretación. De hecho, para llegar de manera crítica al origen de la moral, hay que pasar evidentemente por una crítica del lenguaje en donde dicho origen está presente, pero hay que saber también que, allí, al mismo tiempo que dicho origen está presente, se está ocultando.

N. no deja de llamar la atención sobre el hecho de que en moral, siempre pasa algo otro que lo que uno inocentemente percibe. Lo dice con toda claridad en *Más allá del bien y del mal* § 108: "No existen fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de los fenómenos". También en *Crepúsculo de los ídolos*, Sección "Los mejoradores de la humanidad" § 1 N. dice:

> La moral no es más que la interpretación de ciertos fenómenos, pero una falsa interpretación. La moral no es más que un lenguaje de signos, una sintomatología, hay que saber de antemano de qué se trata para poder sacar partido de ella.

Por lo tanto la moralidad no sería algo que expresaría, diría con claridad, lo que son unos fenómenos —tales o cuales conductas o juicios, etc.—, sino somos nosotros los que afectamos tal o cual conducta, con una carga moral, *i.e.*: de bien o mal. Y sabemos que los mismos comportamientos pueden en culturas diferentes tener sentidos diferentes. Por ejemplo que en Occidente uno tenga relaciones con la esposa de un amigo, es de lo más criticable. En la cultura de los Inuits del polo norte, era de buen gusto y una suerte de deber que un amigo prestara a su esposa a un amigo soltero. Siendo así, más allá, o por debajo, de la claridad evidente de una expresión moral o de una conducta moral, juega un conjunto de fenómenos que escapan a uno, y que incluso escapan a la expresión misma. Sin embargo, dicha expresión —la valoración—, para quién sabe mirar, traiciona la interpretación moral de esos fenómenos.

Entonces, si las cosas son así, se ve cómo "lo que se oculta, se revela al mismo tiempo". Pero se "va a revelar en verdad" a la interpretación.[29] La interpretación es un arte. Supone habilidad para llegar a poder evaluar. Pero un riesgo la amenaza:

29 Nota de autor: De la interpretación vamos a hablar más en detalle cuando veamos las Claves de lectura.

es el de inscribir un hecho, una realidad, una afirmación dentro de una matriz conceptual preestablecida mediante la cual el hecho encontraría su sentido, de acuerdo a una "idea *a priori*" del mundo o del hombre; de acuerdo precisamente a la matriz que se tiene. Eso corresponde a lo que N. critica en los sacerdotes que tienen siempre el recurso de la Providencia divina tanto para lo bueno como para lo malo. Para la Señora Chepa de Piura una buena cosecha de algodón era manifestación evidente de la bondad de Dios, y una mala, su castigo por tanto pecado que había en Piura. En la línea de las observaciones de Popper, es evidente que el recurso a la providencia no es "falsificable"; siempre tiene razón. Es precisamente lo que se ha criticado de las lecturas marxistas o freudianas de la realidad que siempre encuentran confirmadas sus hipótesis. No son falsificables. N. pretende escapar a ese riesgo.

En un texto de sus obras Póstumas Nietzsche dice: "En cuanto uno ha dejado de ver en la caída del techo de un gorrioncito la voluntad de un 'dios personal', uno se torna más reflexivo. Entonces ya no se necesita colocar a seres mitológicos (como la Idea, la Lógica, el Inconsciente) en el lugar de Dios". El problema es que las interpretaciones no falsificables sostienen todas las creencias, y que nunca estamos sin creencias. Jesús criticó ese sistema de interpretación cuando dijo: "No vayan a creer que esos obreros que murieron aplastados por la caída de una torre habían pecado más que los demás". Con ello criticaba el sistema de interpretación de sus contemporáneos, guiado por cierta desconfianza en la vida. Ver también el relato de Job en la Biblia y la idea de Dios que manejaban los amigos de Job. Jesús repetía que el Padre hace levantar el sol y daba lo bueno, por igual sobre y a justos como a injustos; él tenía confianza en la vida en su totalidad.

Lo que nos dice N. es de consideración… Poco importa que la matriz explicativa sea elaborada a partir del Dios personal, de la Idea de la ciencia o de la lógica de la historia; eso no cambia nada, si es que se tiene una matriz ya lista. En tal perspectiva siempre acabará por triunfar la matriz. Pero, nos dice él, de eso no se trata. Tal tipo de explicación no explica nada, y exige ser ella misma interpretada.

¿Qué es, pues, interpretar? Es evaluar el hecho, hacerlo hablar, sacarle lo que esconde. ¿Cómo hacer eso? En cierta forma es "someter al hecho a la cuestión" cómo se decía en los servicios de inteligencia de antes. Es "someter a la cuestión" en el doble sentido de la expresión: hacerle violencia, y obligarlo a hablar.

Tratándose de moral tenemos que saber que la interpretación se parecerá a la interpretación musical: el intérprete no puede quedar neutro; tiene que implicarse para que la obra diga lo que contiene. Si el pianista es bueno, en su manera de

golpear las teclas, los pedales etc.… hará decir a la partitura cosas que el autor quiso decir, pero también cosas que él solo le hace decir. Pasa lo mismo para la interpretación del fenómeno moral: tenemos que implicarnos.

Allí llegamos a una expresión bien de N: la filosofía a martillazos, la interpretación a martillazos. Al final del prólogo de *Crepúsculo de los ídolos*, N. dice:

> Una curación de las más apetecidas por mí es 'auscultar a los ídolos'… Hay más ídolos que realidad en el mundo… Hacer allí alguna vez preguntas con el martillo, y oír acaso, como respuesta, ese famoso sonido a hueco que habla de entrañas llenas de aire —que delicia para quien tiene todavía orejas por detrás de las ojeras—, para mí, viejo psicólogo y cazador de ratas, ante el cual tiene que dejar oír su sonido cabalmente aquello que quería permanecer en silencio.

Hay que escuchar como hace "hablar el martillo", tanto el martillo destructor de la crítica, como el delicado martillo del escultor que hace hablar la piedra y le hace decir su estructura, su grano, su canto posible. Filosofar a martillazos es "hacer cantar" el valor de los valores, allí también en el doble sentido de "hacer cantar": para reconocer su consistencia o inconsistencia, y para que diga lo que esconde.

3.6. Desglose de la "interpretación" de acuerdo al método bifronte: genealogía y tipología

3.6.1. El método genealógico

Tenemos que entender la importancia del Método. Nietzsche lo expresa en *El anticristo* § 13 diciendo: "Lo que uno descubre de más valioso es siempre lo que descubre en último lugar. Pero los descubrimientos más valiosos son los métodos".

Entenderemos el método de la genealogía si llegamos a percibir cómo, para N., un fenómeno cualquiera (humano, biológico, o físico) no es "apariencia" en la lógica de la dualidad metafísica que maneja "apariencia *vs* esencia"; ni es aparición de algo en la lógica de la ciencia que maneja "causa/efecto". Para él, el fenómeno es más bien un síntoma —es decir no algo que remite a otra cosa que él mismo, sino algo que encuentra su sentido en una fuerza actual allí presente, que se ha adueñado

de la cosa o se expresa en ella. Es terminología médica para una enfermedad. Así el color amarillo de la piel o de los ojos es síntoma de una hepatitis, y ella está en todo el cuerpo que está como preso de la fuerza de la enfermedad.

Siendo así, se trata de llegar a saber cuál es la fuerza que se adueña del fenómeno moral, que lo explota o se expresa en él. Pero también hay que saber que una misma apariencia, lo que parece ser un mismo fenómeno, cambia de sentido según el sujeto, dónde y en quién actúa. Por lo tanto hay que: a) reconocer la fuerza y b) saber en dónde, en quién actúa.

Por ejemplo, una muerte similar, aparentemente heroica de dos jóvenes soldados en tiempos de guerra, puede ser efecto de dos fuerzas completamente diferentes: la desesperación y el miedo pueden haber lanzado a un soldado a subir, sin saber lo que hace, a la trinchera o la misma salida de la trinchera puede haber sido efecto de una decisión y determinación conscientes. Sin embargo, los dos muertos, por efecto de dos fuerzas diferentes, merecerán oficialmente la misma condecoración. Eso mismo lo podemos aplicar a muchos actos de nuestra propia vida. Puedo respetar la ley, la propiedad del otro o ser honrado en los pesos si soy comerciante, por miedo al control. Haciendo eso, cumplo con lo de ser persona identificada con el rol social que espera de mí la sociedad; pero si mi respeto sólo viene del miedo y no de una convicción personal, no soy todavía sujeto moral. Puedo ir a misa por miedo al infierno o porque creo en el sentido de la participación en la Eucaristía. Puedo ser cortés por educación o por un sentimiento de inseguridad que me hace mendigar reconocimiento. Importancia pues de reconocer la fuerza que nos hace actuar. La moral, desde la corporalidad de cada uno, es por lo tanto campo de expresión de fuerzas; es juego de fuerzas en donde una actúa y somete a las demás. Pero la palabra expresión es ambigua: la conducta puede ser expresión de una vivencia interior, o simplemente un conformarse con lo que espera la sociedad.

La historia de la moralidad, en esa perspectiva, viene a ser historia de las variaciones de sentidos, es decir de las diferentes formas de sometimiento del hombre a fuerzas que hay que saber identificar, las cuales vienen de la cultura de pertenencia. Como se puede ver el acercamiento de N. a la moral es psicológico, en cuanto como dice en *El viajero y su sombra* § 35 "la observación psicológica forma parte de los medios a través de los cuales puede uno aligerar el peso de la vida; es decir tomar distancia y posición frente a lo que uno es".

Finalmente, comprender la moralidad supone preguntarse por aquello a lo cual sirve la moral. Al respecto N. dice: "El animal que se encuentra en nosotros quiere ser engañado; la moral es la mentira necesaria para que ese animal no

nos devore" (Desiato, 1998, p. 112). El valor de la 'moral' es que, gracias a ella, el animal humano que no tiene instintos seguros puede adoptar máscaras de roles sociales, para no sentirse animal. Con la moral aprendemos a ser una persona, es decir a manejar y controlar, de acuerdo a nuestro grupo, un conjunto de conductas. Es lo que nos diferencia del animal cuyo control le viene por los instintos desde el código genético de cada uno, desde la memoria genética de la especie. El ser humano no tiene memoria genética sino memoria cultural histórica. La moral es indisociable de la cultura; es en ella que cada uno recibe un bien y un mal con los cuales puede, de manera abstracta, relacionarse como si fuesen valores en sí, "que se impondrían desde arriba, como voluntad divina". El análisis psicológico al nivel de la moral, tal cómo lo plantea N. es la manera de escapar a la abstracción que amenaza todo discurso moral. Al respecto es ilustrativa y de singular importancia el análisis que dedica a la formación de la responsabilidad en el hombre.

En *La genealogía de la moral*, II, § 2, N. habla de la larga historia que ha sido necesaria para la emergencia de la responsabilidad en el hombre. La responsabilidad, es esa propensión, según dice N., que nos lleva a disponer del futuro, a hacernos responsable de lo que venga. Según él, la "responsabilidad" 'remite a' y 'habla de' un gran y largo proceso que

> […] para llegar a "la eticidad de la costumbre", (la costumbre de hacerse responsable y honrar sus promesas) arrancó de un trabajo prehistórico. Y este proceso está hecho de dureza, tiranía, estupidez e idiotismo. Pero, con ayuda de la eticidad de las costumbres a la cual se llegó, y con la camisa de fuerza social que dicha eticidad representa (el ojo del vecino p de Dios que me obliga a ser honrado), el hombre fue hecho realmente calculable, es decir se llegó a saber lo que se podía esperar de él. Al final de ese ingente proceso, allí donde el árbol hace madurar por fin sus frutos., encontramos como fruto más maduro al individuo soberano… O sea, es mediante tiranía, castigos, imposición, sometimiento, miedo y estupidez etc. que, a lo largo de la historia, el hombre se ha hecho responsable, ha asumido su vida, ha anticipado, ha calculado teniendo que prever el porvenir, para "responder de". Ha sido una larga lucha en contra del olvido; larga historia hecha de castigos, violencias.[30] Entonces se ha llegado al individuo, con esa capacidad de "responder de", de "hacerse responsable".

30 Nota de autor: Véase: *La genealogía de la moral*, II, § 3.

Largo proceso violento y confuso para llegar, según N., al individuo soberano, que se siente, se quiere responsable. Por lo tanto la conciencia tiene detrás de sí una larga historia de metamórfosis. Ella no es innata, ni dada de una vez por todas, como cierto rousseauismo podría hacernos pensar, sino es más bien el resultado de un constante devenir.

Pero, con evidencia, esa historia y sus resultados están llenos de ambigüedades. Sin embargo, primero en esa historia se expresa la ley de nuestra humanización, la cual, mediante una domesticación violenta inculca el respeto de la ley, controlando los afectos opuestos, y encierra al individuo en un corset de obligaciones impuestas.

El "animal humano" por socializar se encuentra para con la moralidad de las costumbres, dentro de la sociedad que lo acoge, e inscrito así en una relación de acreedor a deudor, y esa relación es el secreto de toda formación a la humanidad. Relación desigual en donde uno recibe sin poder poner condiciones, y en donde el otro —la sociedad- da de acuerdo a sus propias exigencias (*cf. Aurora* I, 16) Así pues, en el hecho que se obedezca a algo— poco importa a qué- aparece un principio que supera a los pueblos y las razas. Se obedece a la ley, porque es la ley. Eso indica que una fuerza activa actúa sobre el hombre y se da por tarea domesticarlo. Por eso N. dice "cualquier costumbre es mejor que la ausencia de costumbre". El deudor debe responder a las expectativas del acreedor, que es la sociedad; por lo tanto debe cumplir sus promesas so pena de castigo. El animal humano se recibe de una sociedad en relación a la cual está en situación de deuda. Tal es el contexto concreto de todo encuentro humanizante de la ley (Valadier, 1998, p. 60). Por lo tanto, a la base del acceso a la razón y a la libertad moral, una crueldad formadora que configura una humanidad capaz de prometer, de anticipar el porvenir, de interiorizar la ley.

Pero esa dinámica de humanización puede dar pie a aberraciones, y es lo que N. denuncia en el cristianismo en su Crepúsculo de los ídolos. Por un lado, la moral cristiana ha podido ser una fuerza confortante para civilizaciones agotadas como Roma. Pero se ha tornado nefasta para individuos y pueblos sanos debilitándolos. Así la moral cristiana es ambigua. En *Humano demasiado humano*, II Opiniones y sentencias mezcladas, § 224 N. dice que el cristianismo, quizás no haya permitido la emergencia de una civilización superior, descansando sobre valores sanos, sin embargo, ha tenido el mérito de "conservar", allí donde los bárbaros destruyeron sin piedad. Así vemos juicios ponderados en N.

Pero en *El anticristo* y *Crepúsculo de los ídolos* (últimos textos) la crítica se radicaliza y la moral cristiana deviene sinónimo de decadencia. En *Crepúsculo de los ídolos* § 2 sección "Los mejoradores de la humanidad", dice:

> En todo tiempo se ha querido "mejorar" a los hombres: a eso sobre todo es a lo que se ha dado el nombre de moral. Pero bajo la misma palabra se esconden las tendencias más diferentes. Tanto la doma de la bestia hombre como la cría de una determinada especie de hombre… Llamar a la doma de un animal su "mejoramiento" es algo que a nuestros oídos les suena como una broma… La bestia domada es debilitada, es hecho menos dañina, es convertida mediante el dolor, el miedo, las heridas […] en una bestia enfermiza. Lo mismo ocurre con el hombre domado que el sacerdote ha "mejorado". En la alta edad media, cuando de hecho la Iglesia era, antes que todo, una casa de fieras, se daba caza en todas partes a los más bellos ejemplares de la "bestia rubia", —se mejoró, por ejemplo, a los aristocráticos germanos. Pero ¿qué aspecto ofrecía luego ese germano "mejorado", llevado engañosamente al monasterio? El de una caricatura de hombre, el de un aborto. Había sido convertido en un pecador, estaba metido en la jaula, había sido encerrado entre conceptos todos ellos terribles. Allí yacía ahora, enfermo, mustio, aborreciéndose a sí mismo, lleno de odio contra los impulsos que incitan a vivir, lleno de sospechas contra todo lo que continuaba siendo fuerte y feliz. En suma, un cristiano".

Frente a ese cristiano, hombre "mejorado", es pertinente la pregunta por las fuerzas que actúan y por su genealogía. ¿Qué es pues ese cristiano individuo mejorado y soberano? El sentido de individuo al cual llega N. es diferente del que solemos manejar, desde la modernidad, como ser humano considerado en una suerte de autosuficiencia y autonomía ontológicas. Para él el individuo viene a ser una noción compleja, hecha de pluralidad de sentidos, de sucesiones, de coexistencias, de fuerzas y experiencias, y se necesitará un gran arte en la interpretación para llegar a su sentido. N. nunca considera al individuo fuera de su relación con la sociedad; y denuncia la relación de rebaño. Conviene reconocer una cosa: La sociedad es trascendente respecto al hombre —en la medida en que el hombre al nacer encuentra siempre ante sí una comunidad formada— pero es inmanente —en cuanto el proceso de formación del hombre no puede entenderse sin la comunidad, como ya hemos dicho. Como trascendente la sociedad controla, limita los impulsos del individuo, los censura y reprime; pero en tanto inmanente ella posibilita el desarrollo de ciertos impulsos y posibilita

la libertad. Allí está señalada por lo tanto una tensión que conviene analizar en su ambigüedad, sabiendo que, según N. ninguna pertenencia precrítica al grupo puede ser vinculante. La norma que él propone, lo veremos, debe proceder de la autonomía del individuo. N. a diferencia de Kant, no reconoce a la razón universal como soporte del imperativo (categórico) ni como horizonte de referencia. El individuo debe crear su propia ley, pero sin caer en un individualismo a-social. Lo veremos más adelante.

En el texto de 1873 titulado Sobre verdad y mentira en el sentido extramoral N. subraya cómo el hombre, a través del lenguaje acepta las convenciones de su grupo, impulsado por el deseo de llegar a una existencia parecida a la de los demás, parecida a "la del rebaño" dice él.[31] Es el mismo proceso que Castoriadis ha subrayado al hablar de "sublimación" temprana en el niño; momento del paso del placer de órgano al placer de representación, placer de participar a los sentidos y expresiones de su grupo. Hablar de la misma forma, usar el mismo léxico, creer en él, es lo que permite comprender el sentido de los actos de los demás y participar a la vida del grupo, formar parte del mismo Nosotros. Por ello es que toda cultura o grupo cuida mucho su expresión verbal en donde se expresa su verdad. Es el lenguaje el que legisla las leyes sobre la verdad y la moral; pero es también en él que se debe poder apreciar la mentira, es decir el artificio, la convención de cada grupo, lo que incluye de dimensión de constructo y de selección que, con el tiempo, se olvida, en cuanto su objetividad hace pensar que el lenguaje describe lo que es.

Siendo así, para analizar el fenómeno moral, N. va a poner su atención sobre el lenguaje. Es al nivel del lenguaje moral que N. quiere hacer aparecer las fuerzas escondidas que hay en él. Lo hace, a "martillazos" haciendo "resonar" en él los ecos, las ondas de los conflictos profundos —venidos de ayer, pero hoy presentes— y que la conciencia no percibe, o percibe sólo de manera superficial, y que expresa deformándolos. Esos conflictos latentes, escondidos en el lenguaje moral, representan una oposición de fuerzas de todo tipo. Esas fuerzas constituyen una red movediza y asustan al hombre. La interpretación apunta a los sub-terráneos de la conciencia en donde viven violencia, odio y envidia que nos cuesta visitar en nosotros

En el ensayo de 1873 *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, ya referido N. dice:

31 Nota de autor: Ver una posición similar en René Girard en *La violencia y lo sagrado*.

> La naturaleza aleja al hombre de considerar sus entrañas, el flujo rápido de su sangre, la complejidad de sus reacciones nerviosas, y lo condena a encerrarse en una orgullosa y falaz conciencia de sí. Ella (la conciencia) ha perdido la llave, y, tremenda desgracia para la fatal curiosidad del hombre aquel, que, en la cámara en donde lo mantiene su conciencia, se atrevería a echar una mirada por una hendidura del tabique y llegase entonces a entender que la crueldad, la cupidez insaciable y el asesinato constituyen la esencia de su destino. En su tranquila ignorancia, el hombre se parece a alguien que duerme instalado sobre el lomo de un tigre. Pero, por Dios, que extraña idea, en tal postura, la de buscar la verdad.

Sabiendo que para N. la verdad es un fenómeno histórico social vinculado a condiciones objetivas, y no es una historia de las transformaciones de un contenido "objetivo" anterior a esas transformaciones, si pretendemos mirar detrás del discurso sobre la verdad para ver qué podría sostenerla, lo que vamos a encontrar detrás de la cortina de la conciencia, son cosas que nos van a asustar, sobre todo que no hay una verdad de referencia para medir a nuestras verdades. Lo mismo ocurre en moral. El método genealógico de la moral no va a evaluar los códigos de acción que rigen individuos y grupos, de acuerdo a una moralidad en sí afirmada y defendida. La genealogía desconfía de los valores conscientes, crítica metas y motivaciones afirmadas, sin renunciar, sin embargo, a la finalidad o al sentido, porque sabe que el hombre no puede vivir sin ellos. Pero la genealogía afirma una pluralidad de significaciones posibles para una misma acción (*cf.* los dos jóvenes muertos en una trinchera por razones opuestas). Las costumbres duran, nos dice N., es lo que es sólido y duradero; pero las ideas, los sentimientos, los estímulos varían y es en ellos que se expresa la disposición y la voluntad del individuo hacia las cosas y los demás.(Lo que moviliza a los seres humanos a competir con los demás hoy en día es diferente a lo que era en tiempos de los griegos: pero siguen las competencias) Por lo tanto conviene examinar esa complejidad de fuerzas, y es lo que propone N. con el método tipológico: reconocer las fuerzas que actúan, en conflicto unas con otras.

Para terminar sobre el método genealógico, un texto de *Más allá bien y mal* § 186 que dice en relación al método genealógico:

> […] provisionalmente la única tarea legítima en ese terreno, es saber acumular documentos, captar y clasificar conceptualmente una riqueza inimaginable de sentimientos sutiles, de matices entre los sentimientos, entre los valores, que no acaban nunca de reproducirse y de morir. Y "quizás" se podría también procurar poner a la luz las formas que toman, periódicamente o a menudo, esas vivas cristalizaciones: todo eso para preparar una tipología de la moral.

3.6.2. El método tipológico

Hasta ahora hemos hablado de fuerzas en la genealogía de una actitud moral: tiranía, imposición, miedo, costumbre, necesidad de seguridad, de castigo y de recompensas, resentimiento, odio, debilidad, narcisismo. Hay que pasar ahora a considerar los tipos de hombres en quienes juegan las fuerzas. Se trata de mirar a través del tabique de lenguaje moral para ver qué tipo de hombres actúan o reaccionan.

N. piensa ser el primero en tener esa idea y esa audacia. No ha pretendido alcanzar, de inmediato, mediante el método genealógico, las fuerzas, en cuanto tales y desde las cuales viene el lenguaje moral. Pero piensa que la interpretación tipológica permitirá reconocerlas y hacer un seguimiento de cómo el individuo reacciona a los conflictos de esas fuerzas en él y ver cómo se sitúa en relación a dichos conflictos. El "análisis tipológico" se abre por la pregunta: ¿Quién habla?, ¿cuál es el tipo de hombre que se sitúa de tal o cual forma en relación a dichos conflictos? O sea, se trata, no de buscar el contenido de la acción o reacción a tal o cual afirmación o conflicto de fuerzas, sino de reconocer cual es el tipo de hombre que actúa o reacciona así.

La tipología moral se expresa en la calificación de los tipos de hombres y de los tipos de comportamientos. N. sólo pretendió inaugurar el método; dibujar los lineamientos. Se asume a él mismo como un "anunciador". La pregunta, en el caso considerado, no basta con que se quede en: "¿Quién actúa así?" Sino: "¿Qué quiere, qué rechaza en su acción tal o cual que actúa o reacciona de tal o cual manera? Lo que se interroga es "la voluntad que quiere o no quiere" en tal caso y en tal individuo. Hay que preguntarse:

- ¿Se trata solamente de "reacción", es decir de una voluntad incapaz de poner término a sus reacciones, a sus resentimientos?

- O ¿se trata de una voluntad capaz de “actuar sus reacciones y contradicciones”? ¿Ignora, desconoce, huye por miedo, de las fuerzas? o al contrario ¿les manda y las somete y afirma lo que va a hacer con ello?

En *La genealogía de la moral*, prólogo §§ 2-5, Nietzsche distingue entre “la moral de los dueños” y “la moral de los esclavos”. Las dos morales suelen usar adjetivos idénticos; las dos hablan de bueno y malo, y sin embargo el valor de lo bueno y de lo malo difiere profundamente entre los dos.

El hombre noble, (no en el sentido social) sino aquel que es dueño de sí, dice: “Yo soy bueno”. Eso se lo dice su vida, su serenidad, su autoconfianza, su dominio sobre sí. Y concluye: “luego tú eres malo”, lo dice tu inseguridad, tu resentimiento, tu necesidad de siempre compararte. Así el concepto de “bueno” cubre cosas diferentes para el noble y el villano. Pero el villano, él también dice que él es “bueno”, pero lo dice de esta forma. Dice: “Tú eres malo, con tu seguridad que me aplasta; luego yo soy bueno”. ¿Dónde está la diferencia? Está en que el Señor, el “noble”, en cuanto ser humano distinguido o que se distingue, se piensa espontáneamente “bueno”. Esa idea le viene de su propio *yo*, de la confianza en la vida en él; su afirmación no surge de ninguna comparación con su contrario. El “tú eres malo” es creación posterior, complementaria. En el dueño, la voluntad se expresa alegremente, espontáneamente.

En el villano, hombre de rebaño, al contrario, las cosas ocurren de manera diferente. El concluye a su bondad a partir de la comparación con la maldad supuesta en el dueño. El esclavo, el villano vive con espejos, se compara siempre, no está seguro de sí. Y tiene que negar al otro para llegar a su bondad, a su valor. Su “Sí” es un “NO” reactivo. Y ese “no” reactivo, es su “acto creador”. Allí se esconde el razonamiento del villano, esclavo. El villano es similar a la oveja que dice que el águila es mala porque roba a los corderitos. ¡¡¡La oveja razona como si el águila no fuera águila y le reprocha no controlar su fuerza y así ella presenta su dulzura como si fuera fruto de un dominio sobre su fuerza, que sería igual a la del águila!!! Curioso trastoque. ¿Sería posible la oveja hacerse águila, y al águila oveja? ¿Por qué sería mala la fuerza real “del águila” y buena la fuerza imaginaria “de la oveja”? La figura de la oveja ilustra lo que pasa entre los hombres. Aquellos que tienen miedo a la vida culpan a los dueños, a aquellos que le dicen alegremente SÍ, les culpan de que ellos no puedan decir Sí.[32]

32 Nota de autor: Véase *La genealogía de la moral*, I, §§ 7-11.

El análisis tipológico lleva a considerar la dimensión cualitativa que se expresa en lo dicho y en la acción. En *El anticristo* § 24 se habla del génesis del cristianismo. Nietzsche explica su intención con el análisis tipológico, cuando dice:

> En mi *Genealogía de la moral*, por la primera vez he expuesto la psicología de la oposición entre una moral aristocrática, y una moral de resentimiento, la segunda resultando de un NO opuesto a la primera: he allí la moral judeo-cristiana al estado puro. Para poder decir no a todo aquello que representa sobre la tierra el movimiento ascendiente de la vida, el éxito físico, la potencia, la belleza, la aceptación de sí, — el instinto del resentimiento, que allí llega a lo genial, tenía que inventar un otro mundo, a partir del cual ese consentimiento a la vida apareciera como el mal en sí, como aquello que había que rechazar. (Por lo tanto, sería un ardid del pueblo judío amenazado por sus dos grandes vecinos —Egipto y Asiria— que arrasaban con todos los pueblos lo que le hubiera llevado a ese trastoque de valores y a la afirmación de otro mundo). Considerado del punto de vista de la psicología, el pueblo judío es un pueblo de una fuerza vital prodigiosamente resistente. Colocado en condiciones imposibles, voluntariamente y por efecto de una gran habilidad para sobrevivir, él toma el partido de los instintos de decadencia, —no porque sea dominado por esos instintos, sino porque ha adivinado en ellos una potencia gracias a la cual uno puede imponerse en contra del "mundo". Ellos [los judíos] son lo opuesto de todos los decadentes: pero han tenido que representarlos hasta prestar a equivocación, han sabido, con un *nec-plus-ultra* [de manera perfecta] de genio teatral, colocarse a la punta de todos los movimientos decadentes (—bajo la forma del cristianismo del apóstol Pablo—) para hacer de tales movimientos (decadentes) algo más fuerte que todo partido del "Sí" a la vida. Para la especie de hombres que, en el judaísmo y el cristianismo, apunta al poder, y que es la especie sacerdotal, la decadencia es sólo un medio: esa especie de hombres tiene un interés vital en hacer que la humanidad este enferma, y en invertir — para mejor amenazar a la vida y denigrar al mundo — las nociones de "bien" y "mal", de "verdadero" y "falso".

El texto es muy ilustrativo: se trata de ver de qué tipo, de qué calidad es “la voluntad, el querer de la voluntad”. ¿Es voluntad de tipo esclava, dependiente, de resentimiento o es voluntad de tipo soberano, noble, segura de sí? Como lo da a ver el texto del *Anticristo* que acabamos de leer, la cosa no es tan fácil de identificar, puesto que los judíos, no siendo decadentes, pero estando sin poder y queriendo dominar, supieron encabezar los movimientos de los decadentes para llegar a dominar, nos dice N.

Esas preguntas sobre el “tipo de voluntad” que actúa —‘activa o reactiva’ en relación a las fuerzas—, pueden des-implicarse considerando la relación de la voluntad con la vida. La pregunta es: ¿la voluntad quiere la vida, sus potencias, sus posibilidades? o al contrario, miedosa, ¿se repliega sobre ella misma? ¿Es afirmativa o negativa? ¿Es voluntad de poder, es decir fe en sí mismo y voluntad de sus posibilidades, sí o no? Como veremos, no se trata de “voluntad de poderío” en el sentido de dominio sobre otros. En tal caso se trataría de una voluntad reactiva, incapaz de fiarse en ella misma y de quererse a ella misma en sus posibilidades. Más bien sería reactiva en cuanto quedaría dependiente de los demás y de su dominio sobre ellos, para saber qué es. La “voluntad de poder” nietzscheana es esa voluntad que, fiándose de sí misma, no quiere otra cosa que sus posibilidades, y en ella quiere la vida. Tal voluntad coincide con lo que N. llama la Gran Salud: lo veremos. Tal voluntad no apunta a obligar a otros a reconocer su superioridad. Simplemente, “quiere y se quiere”. En ella encuentra la potencia, y es por lo tanto afirmativa de la vida, dice SI, en ella, a esa fuente de donde brota toda voluntad y que no se encuentra en ningún otro sitio sino en la voluntad.

Por lo dicho podemos sospechar que todo acto moral, todo juicio moral, en cuanto se efectiviza, tiene que ser inmediatamente objeto de una serie de interpretaciones que tienen que preguntar ¿ese acto o juicio viene de?:

- una voluntad de crecimiento “de y dentro de” la vida, voluntad que confía en la vida
- viene de una voluntad de caída, de decadencia, guiada por el resentimiento y el miedo a la vida
- tal juicio moral o tal conducta moral, ¿da a ver, manifiesta o no, una huida delante del combate y el juego de las fuerzas? O ¿permite ingresar mejor en el juego de las fuerzas? Por ejemplo la amabilidad tan atenta de tal persona ¿es desde la confianza en sí o desde la inseguridad y la necesidad de espejos y confirmaciones que le digan que existe y que la estiman? Se trata, mediante ese método, de desnudar las raíces de actitudes y comportamientos delante

de la vida, más que de refutar tal o cual valor moral. Una enfermedad no se refuta, se diagnostica.

3.7. Aplicación del método a la moral de la decadencia moderna

3.7.1. Sospecha 'sobre' y denuncia 'de' los valores que se afirman

En *Ecce Homo*, sección *Aurora*, Nietzsche dice que con ese libro, "hecho de instantes que yo llamo lagartos divinos" "empieza mi campaña contra la moral". Si se aplica el análisis genealógico a la moral moderna — esa moral que ha producido "al hombre bueno", "al hombre que tiene que ser bueno y desconfiar de sus impulsos" (todo eso entre comillas; o sea hay que preguntarse si ese hombre bueno moderno es tan bueno pues); también hombre moderno es aquel que tiene que competir para saber que existe. Considerando todo ello se constata que la humanidad está en un callejón sin salida.

Según constata N., muy tempranamente la humanidad ha vivido dos tipos esenciales de moralidad, es decir de asentamiento de costumbres, guiando con seguridad la conducta de los individuos: por un lado, una moralidad basada en la tradición (eso es observable en diferentes espacios culturales) y por otro lado una moralidad basada en la revelación como fue el caso del judaísmo y de la cristiandad. Con la modernidad las dos han sido cuestionadas, ya no se imponen con evidencia, y más bien el hombre ha entrado a un mundo de muchas ofertas; a un mundo dominado por el espíritu científico cuya objetividad se ha aliado con la economía, generando todo tipo de confusiones y llamando al goce egoísta del consumo. El efecto es que las elites no saben orientarse ni orientar; la comunidad y sus costumbres han perdido fuerza, y, sin embargo, como no hay creación moral nueva, (y N. quiere ir hacia la propuesta de una creación moral nueva) lo que se hace es sólo repetir lo de antes a pesar de que haya perdido fuerza. El caos moral de tal situación hace que los individuos están sometidos a una angustia y una ansiedad insufribles. Por ello los hombres sólo se ocupan de ellos mismos.

En la Tercera intempestiva, Schopenhauer como educador, Nietzsche dice:

> [...] nosotros vivimos la época de los átomos, del caos atomístico. En la Edad Media las fuerzas hostiles fueron más o menos regidas por la Iglesia y en cierta medida fueron asimiladas las unas a las otras por la fuerte presión que ella ejercía. Cuando el vínculo se rompe y la presión disminuye, cada uno se dirige en contra del otro. (citado por Desiato, 1998, p. 49)

Nietzsche subraya cómo en cierto momento de la historia de Occidente, la sociedad moderna perdió la fuerza unitaria que antes daba cuenta del acontecer económico y político (*cf.* el *éthos* sustancial de la Cristiandad que regía todos los espacios de vida; pero eso ha muerto con la modernidad). Cuando Hobbes decía, a partir de su experiencia de guerras intestinas en Inglaterra, que el "hombre es un lobo para el hombre" describía la situación de Inglaterra; sin embargo, Occidente no había vivido todavía la deconstrucción de la Cristiandad. Pero el momento que Nietzsche observa le permite ver que la sociedad se acerca, con el predominio de la lógica económica, a un peligroso estado de naturaleza, de lucha de uno en contra del otro. El tejido social heredado de la Edad Media se ha desgarrado y cada uno lucha por la configuración de su 'yo'. Con la modernidad, cada uno ha roto el lazo que lo ligaba a un ideal, a una comunidad simbólica, eso hace que la originalidad de su ser haya devenido un átomo insecable, incomunicable, una piedra congelada. Cada individuo —dice Nietzsche (1970, p. 55) en la misma *Intempestiva*—, dejando de ser fecundo, deviene, del punto de vista de la cultura, un ser nocivo o inútil, dedicado al mero goce de su "yo", pero cumpliendo sin saberlo las pautas dadas por el Mercado devenido el Gran Otro,

La tarea que se propone Nietzsche en esas circunstancias es un examen crítico en relación a la moral. En el § 2 de *Aurora* N. dice:

> Mi tarea de preparar a la humanidad un instante de suprema autognosis (autoconocimiento), un gran mediodía (momento de mayor luz y en que la sombra es la más pequeña) en el que se mire hacia atrás y hacia adelante, en el que uno se sustraiga al dominio del azar y de los sacerdotes y plantee por vez primera, en su totalidad, la cuestión del ¿por qué?, del ¿para qué? —, esta tarea es una consecuencia necesaria para quién ha comprendido que la humanidad no marcha por sí misma por el camino recto, que no es gobernada en absoluto por un Dios, que, antes bien, el instinto de la negación, de la corrupción, el instinto de la *décadence* ha sido el que ha reinado con su seducción, ocultándose precisamente bajo el manto de los más santos conceptos de valor de la humanidad (solidaridad, respeto del otro…).
>
> El problema de la procedencia de los valores morales es, para mí, un problema de primer rango porque condiciona el futuro de la humanidad. La exigencia de que se debe creer que en el fondo todo se encuentra en las mejores manos, que un libro, la

> Biblia, proporciona una tranquilidad definitiva […] acerca del destino de la humanidad, esa exigencia representa, retraducida a la realidad, la voluntad de no dejar aparecer la verdad sobre el lamentable contrapolo de esto, a saber, que la humanidad ha estado hasta ahora en las peores manos, que ha sido gobernada por los fracasados, por los astutos vengativos decadentes, los llamados "santos", esos calumniadores del mundo y violadores del hombre. El signo decisivo en que se revela que el sacerdote (incluidos los sacerdotes enmascarados, los filósofos) se ha enseñoreado de todo, y no sólo de una determinada comunidad religiosa, el signo en que se revela que la moral de la *décadence*, —la voluntad de final—, se considera como moral en sí, (signo de ello) es el valor incondicional que en todas partes se concede a lo no-egoísta, y la enemistad que en todas partes se dispensa a lo egoísta. A quién esté en desacuerdo conmigo en este punto lo considero infectado.

Por lo tanto, quien, sigue una moral venida de cierta interpretación de las palabras de Jesús, que predica lo "no egoísta", asume la renuncia a sí mismo, está infectado. Pero es olvidar que Jesús también decía: "Ama al otro como a ti mismo". Luego, ámate; fíate de la vida en ti. Sé egoísta en ese sentido.

Así Nietzsche quiere llevarnos a dudar sobre los valores que nos sostienen y nos lanza inmediatamente sus preguntas a la cara. Si valoramos, sin cuestionamiento, lo 'no-egoísta', eso quiere decir que valoramos cierto tipo de dependencia para con los demás, y lo más probable es que estemos infectados. De momento nos interesa más el método que la respuesta que cada uno pueda dar. El texto da a ver claramente lo que es el rol de la sospecha en él. No se trata de discutir sobre los contenidos de la moral teórica (filosofía moral) ni de la moral "práctica" que impone la vida moderna con la industrialización, la racionalización, etc…. Todos los contenidos de las morales modernas, para Nietzsche, están marcados por la decadencia, la voluntad débil y la contradicción. De hecho, tenemos, por un lado, en continuidad con la cristiandad, la prédica del altruismo, la piedad o compasión, la prédica del olvido de sí mismo y del desinterés; pero por otro lado, de acuerdo al discurso de la sociedad, la prédica del individualismo, del goce individual. Nietzsche no cree en los contenidos altruistas que predican, en su tiempo, diferentes tipos de socialismo. El problema no está allí, sino "el problema de primer rango es el problema de la procedencia", procedencia de los valores de altruismo, de piedad, compasión, olvido de sí y desinterés. ¿Qué voluntad preside

a ellos? ¿Es afirmación de la singularidad o del rebaño? El caos moral produce la desintegración del estilo propio que tipifica una cultura. Ni el cristianismo ni los restos de moralidad antigua que occidente ha incorporado en su evolución, pueden enfrentar eficazmente la crisis de valores: hay que inventar una nueva moral.

Para llegar a la autognosis que preconiza, N. asume que hay que sospechar incluso de las sospechas en curso, de las problematizaciones que se dan, para abrir el espacio a otras sospechas. ¿Por qué? Porque la sociedad —sus verdades y sus poderes—, no se relacionan con el individuo de manera externa y accidental, en la superficie del individuo, sino que lo estructuran como sujeto a través de los problemas que el mismo individuo recibe y asume (*cf.* hoy, la ética de los negocios) N. plantea la necesidad de seguir el problema y el juego de la verdad más allá de la zona que los poderes establecidos demarcan y definen, y así subraya lo que está callado, reprimido y hacia lo cual hay que ir.

Precisemos algunos alcances de los métodos de análisis genealógico y tipológico para el hombre moderno.

3.7.2. Análisis genealógico en relación a dependencia y conformismo

¿A qué observación quiere llevarnos Nietzsche? A la siguiente: si uno se pone a examinar lo que hay debajo de los conceptos de la moral teórica —filosofía moral o ética, es decir reflexión sobre la moral— encontramos de hecho como valorados conceptos tales como altruismo, generosidad, renuncia a sí mismo, etc. Si uno "hace cantar" a martillazos esos conceptos pomposos, ¿qué va a descubrir? Se va a percatar que todos ellos —al pregonar acciones no egoístas—, de hecho, hablan de "dependencia para con los demás", de sumisión, de esfuerzo para agradar. Si uno escucha bien, escuchará que se dice: "bueno" es aquello que le gusta al otro, que le da gusto", que me mantiene en onda o a la moda, o que sigue en uno las huellas de la memoria colectiva. Tal ser humano es una especie de perro de caza amaestrado y que sólo reacciona a las huellas de la presa para la cual le han preparado.

Por lo tanto, concluye N., bueno es aquello que depende de la voluntad del otro, de su querer, de aquello que la sociedad valora.[33] Así, el individuo, metido en esa jaula, en ese mecanismo, se encuentra jalado a un movimiento permanente en donde sin cesar, o busca "dar gusto" y "complacer" al otro, o busca ser reconocido

33 Nota de autor: Según René Girard que habla de mímesis, lo que quiere el individuo o es el objeto del querer del otro (quiero el mismo carro), o se identifica con ese querer (yo también puedo comprarme muchas cosas o quiero subir en la escala social).

y sacar de ello la satisfacción para el mismo. ¿No será el efecto del mecanismo de la competencia entre los modernos empresarios y él de la moda? Pero ¿cuál puede ser el valor de un altruismo que pone al individuo en dependencia para con los demás y lo nivela al nivel de lo que gusta o no gusta a los demás? He allí el hombre rebaño que ha renunciado a lo que hay en él de creador y afirmativo.

En *La genealogía de la moral*, I, §§ 16,17,18 N. reflexiona sobre los valores. En efecto, en el § 16 dice:

> Concluyamos. Los dos valores contrapuestos "bueno y malo", "bueno y malvado", han sostenido en la tierra una lucha terrible, que ha durado milenios; y aunque es muy cierto que el segundo valor (malvado) hace mucho tiempo que ha prevalecido, no faltan, sin embargo, tampoco ahora lugares en los que se continúa librando esa lucha, no decidida aún. Incluso podría decirse que entre tanto la lucha ha sido llevada cada vez más hacia arriba y que, precisamente por ello, se ha vuelto cada vez más profunda, cada vez más espiritual: de modo que hoy quizá no exista indicio decisivo de la "naturaleza superior", de una naturaleza más espiritual, que estar escindido en aquel sentido y que ser realmente todavía un lugar de batallas de aquellas antítesis…

En el § 16 Nietzsche denuncia la fácil buena conciencia que nos damos por tener buenos sentimientos, procurando ahorrarnos pasar a mirar de qué se trata.

En la nota del § 17 dice:

> La cuestión: ¿Qué vale esta o aquella tabla de bienes, esta o aquella "moral"? debe ser planteada desde las más diferentes perspectivas; especialmente la pregunta "¿valioso para qué?" nunca podrá ser analizada con suficiente finura. Algo por ejemplo que tuviese evidentemente valor en lo que respecta a la máxima capacidad posible de duración de una raza (o al aumento de sus fuerzas de adaptación a un determinado clima, o la conservación del mayor número), no tendría en absoluto el mismo valor si se tratase, por ejemplo, de formar un tipo más fuerte. El bien de los más y el bien de los menos son puntos de vista contrapuestos del valor; considerar ya en sí que el primero (bien de los más) tiene un valor más elevado, es algo que nosotros vamos a dejar a la ingenuidad

> de los biólogos ingleses… Todas las ciencias tienen que preparar ahora el terreno para la tarea futura del filósofo: entendida esa tarea en el sentido que el filósofo tiene que solucionar el problema del valor, tiene que determinar la jerarquía de los valores.—

La tarea que N. reconoce para el filósofo supone una transfiguración de esa figura. La filosofía agoniza porque los filósofos han perdido la fe en la tarea señorial de la filosofía (*Más allá bien y mal* § 204), la han reducido a una teoría del conocimiento y se han olvidado de que su tarea es la de definir los valores para hoy y mañana. Creador, el filósofo "dinamita" está orientado hacia el porvenir. Por eso su tarea, cruel y solitaria, de desprenderse del presente. He allí como N. formula ese proyecto en *Más allá bien y mal* § 212:

> Me parece cada vez más cierto que el filósofo, al ser necesariamente el hombre de mañana o de pasado mañana, siempre se ha encontrado en contradicción con el presente (intempestivo); siempre ha tenido por enemigo el ideal de su tiempo. Todos esos extraordinarios pioneros de la humanidad que se llaman filósofos y que ellos mismos se han creído rara vez los amigos de la sabiduría, sino más bien como locos insoportables y enigmas peligrosos, se asignaron siempre una tarea dura, involuntaria, ineluctable, pero no acabaron por descubrir la grandeza de su tarea, la de ser la mala conciencia de su época.

Así el filósofo tendría que ser la mala conciencia de su época y no una permanente puesta en suspenso del juicio.

Sigamos a N. en su tarea de diagnóstico sobre la moral. En *La gaya ciencia*, III, § 116, dice:

> Allí en donde encontramos una moral, encontramos una evaluación y una clasificación jerárquica de los instintos y de los actos humanos. Esas clasificaciones y esas evaluaciones son siempre la expresión de las necesidades de una comunidad, de un rebaño (podemos pensar en los Inuits y su sacrificio de los niños en cuanto tienen ya dos): es lo que hace engordar al rebaño, lo que es útil en primera instancia, y en secunda y en tercera-, aquello que sirve también de medida suprema del valor de todo

> individuo. La moral le enseña a uno a ser función del rebaño, a atribuirse valor sólo en función del rebaño. Las condiciones de conservación variando mucho de una comunidad a otra, han resultado morales muy diferentes; y, si se consideran todas las transformaciones esenciales que los rebaños y las comunidades, los Estados y las sociedades están todavía llamados a padecer, se puede profetizar que se darán todavía morales muy divergentes. La moralidad es el instinto gregario en el individuo.

Textos similares los podemos encontrar sobre todo en *La genealogía de la moral*. En la cita, se trataba sobre todo de moral práctica, pero según Nietzsche la moral teórica- fía moral- lejos de liberar de la dependencia social, como debería hacer si fuera verdadera filosofía, encubre de hecho la imposición de tal o cual comportamiento que la sociedad moderna impone. Lo que impone de hecho esa sociedad es una práctica moral ligada, o informada, por la utilidad, lo que es útil al mantenimiento del grupo, del rebaño; así se induce una práctica de esclavo. Esclavitud no es sólo depender económicamente de los demás o esperar su reconocimiento, sino es depender de la opinión que el otro se hace de uno o de la opinión que se supone que el otro tiene o debería tener de uno. Depender así es depender de algo sumamente frágil, difícil de captar: es llegar a que la propia imagen que uno se hace de sí mismo dependa permanentemente de la imagen cambiante que los demás se hacen de uno. Basta con mirar algunos anuncios de T.V. que promocionan tales cursos, tales ejercicios, tales comidas etc. para reconocer la pertinencia de lo que dice N.: "Tu éxito depende de tu imagen".

3.7.3. Aplicación del método de análisis tipológico (¿qué tipo de hombre; qué tipo de fuerza?) en relación al mundo moderno y al individualismo en el rebaño

En *Más allá del bien y del mal* § 261 se dice en relación al vanidoso: "Una de las cosas más difíciles de comprender para un espíritu aristocrático [confiado en su singularidad] es la vanidad […]". El texto acaba diciendo:

> El vanidoso se alegra de *no importa qué* buena opinión que se tenga de él, aparte de toda consideración de humildad, y prescindiendo igualmente de lo verdadero y de lo falso, así como de que sufra por toda mala opinión. Porque se somete a unas y a otras opiniones, siente que está sometido a ellas por un viejo

> instinto de subordinación que se manifiesta en él. Lo que persiste en la *sangre del vanidoso* es "el esclavo", es una supervivencia de la doblez del esclavo; ¡y cuánto queda aún de esclavo en la mujer, por ejemplo![34] Es el esclavo quien intenta persuadirnos [de] que tiene una buena opinión de sí mismo; es también el esclavo quién se prosterna ante esas opiniones, como si no fuese él quien las originó. Y, lo repito, la vanidad es un atavismo.

Cualquiera puede asumir la pertinencia de la observación de N. Lo constatamos a diario, en la obsesión por el dinero devenido el criterio de evaluación de todo: trabajo, arte, incluso del hombre mismo. Todo se mide por el dinero. El dinero hace que domine en todo el criterio de la utilidad. La pregunta, para todo, es: ¿sirve?, ¿para qué sirve? Y eso es en relación a lo que el dinero puede conseguir: más servicios, más bienes, más cuadros, más libros, más conocimientos, etc. Pero, es ese mismo criterio el que hace renunciar a otras cosas: el descanso, el silencio, la oración, tal o cual cosa: ¿para qué sirven?

Como lo ha señalado con fuerza Jean Baudrillard en su libro *Pour une critique de l'économie du signe* (París: Gallimard, 1972) lo que hoy consumimos, más que respuestas a necesidades de la vida (comer, vestirse, alojarse), son "signos", signos de identificación con un grupo social (tal carro, tal T.V., tal casa, tal calzoncillo). Por lo tanto, de acuerdo al análisis de N. "consumimos signos de esclavitud". El hombre moderno consume de acuerdo a la imagen que se le ha inducido. El resultado es una verdadera alteración del sujeto: deviene otro, igual a los demás, igualizado con ellos, masa, en fin. Y todo lo que escapa a tal sistema de evaluación, para el hombre moderno acaba por escapar a sus posibilidades de comprensión. "Consumir, consumir, producir para consumir", son "la ley y los profetas" del hombre moderno. Ese "homo panphagus" como lo llama N. en *Aurora* § 171, es incapaz de apreciar otras cosas. Y Nietzsche se burla de esos universitarios que consumen libros y conocimientos y de esos empresarios para quienes no tienen sentido los problemas religiosos ni las viejas preguntas del hombre, ni la filosofía. ¿Para qué sirven? Quien así se expresa, ¿es dueño o esclavo?

34 Pero hay algo de mujer en todos.

3.7.4. Siguiendo con la aplicación del método veamos envidia e insatisfaccción creciente del individualismo en el rebaño

En *Voluntad de poder* II, Libro III, § 629, para denunciar los criterios de valoración del mundo moderno N. dice: "El criterio de verdad (categoría dominante en la modernidad, la verdad científica y objetiva forma parte del léxico común de la modernidad) descansa en la intensificación del sentimiento de la potencia". Al hablar de 'sentimiento de potencia' podemos entender que N. no alude a la "voluntad de Poder", sino más bien a la voluntad de más dominio, más influencia, más reconocimiento, más bienes. Esa relación entre verdad y sentimiento de potencia la podemos constatar detrás de toda la lógica que preside a la tecnociencia hoy en día. Esa "voluntad y deseo de potencia" signada ordinariamente por la búsqueda de más dinero, hace considerar todas las cosas según su utilidad o no en relación a la potencia deseada. Por lo tanto, cierto utilitarismo va con ese deseo de potencia y acaba por invadir todos los espacios de la vida: vida cotidiana, política, ideologías políticas. Las masas, movidas por ese deseo, están esperanzadas en poder participar mañana a más bienes. Pero trabajadas por la envidia, se hunden cada día más en una insatisfacción creciente y en una lucha de todos contra todos. Allí está uno de los síntomas esenciales de la enfermedad moderna igualitarista e individualista. El igualitarismo económico que trabaja las sociedades modernas no es más que manifestación del "individualismo", del goce individual imaginario en el cual cada individuo compite con los demás.

Para N., el individualismo es un sentimiento "egoísta" y tenemos que percatarnos de la ambigüedad de sentido del término en N puesto que algunas veces "llama" al egoísmo y otras veces lo denuncia. Según lo que dice aquí y critica es que el egoísmo reduce la vida a su propio yo. Hay que ver entonces que N. denuncia la dimensión imaginaria, fantasiosa de ese egoísmo que no es acto de realización de uno, sino reacción mimética. En *La voluntad de poderío* I, § 70 N. dice:

> El individuo es una creencia, un fragmento del verdadero sistema de la vida, o un agregado de fragmentos reunidos de manera ficticia por el pensamiento, una "unidad que no resiste al examen. Somos los botones (yemas) de un mismo árbol — ¡qué sabemos de lo que tendremos que devenir en el interés de ese árbol!

Y N. nos invita a dejar de perseguir ese "ego fantástico" del individualismo, y a, poco a poco, repudiar esa individualidad imaginaria. El está persuadido que el

ego es una imagen históricamente condicionada. Es tan así que la prosecución de fines egoístas no es jamás un dato "ultimo" de la acción, sino que por el contrario esos fines indican la radical pertenencia de la acción a la época, a la sociedad, al grupo particular en que se vive. Así en *Aurora* § 105 se dice:

> […] la mayoría de la gente, a pesar de lo que puedan pensar y decir de su "egoísmo", no hacen, a fin de cuentas, a lo largo de su vida, nada para su "ego" y sí todo para el fantasma de "ego" que se ha formado de ellos en el espíritu de su contorno que se lo ha después comunicado a ellos; por lo tanto viven todos en una neblina de opiniones impersonales o pseudopersonales y de apreciaciones de valor arbitrarias y por así decir poéticas, siempre el uno en el espíritu del otro, el cual, a su vez, vive en otros espíritus […]

Bien evidentemente cuando Nietzsche llama al reconocimiento y valoración del egoísmo, no es a ese egoísmo fantástico que él nos invita. Otra vez cabe reconocer la ambigüedad de los conceptos en N. Eso confirma que su comprensión necesita interpretación. En *La gaya ciencia* § 356, él lamenta que los seres humanos hayan dejado de ser materiales para la construcción de unan sociedad, en el sentido antiguo de la palabra.

N. señala que ese "individualismo" imaginario, que lo mira todo en función de la utilidad, en beneficio de un Ego fantástico, sin lazo con el *gran otro social*, tiene sus consecuencias al nivel de la vida en común, incluso al nivel del Estado. El mismo Estado acaba por ser considerado exclusivamente del punto de vista de la "utilidad" para el individuo. Una sociedad en donde eso ocurre, dice N., acaba por perder toda noción de la distinción entre lo "privado" y lo "público". Es el reino del provecho personal, y la muerte del Estado. En eso N. ha sido profeta de lo que vivimos con el "lema" lo "menos de Estado posible"; él ya anunciaba cómo la realidad social que corresponde a tal mentalidad sólo podía ser la privatización de un Estado devenido espacio de juego de intereses particulares. Lo dice explícitamente en *Humano, demasiado humano* § 472, sección "Sobre el Estado":

> En adelante, los individuos sólo verán el lado por el cual el Estado les puede ser útil o nocivo, y lucharán por todos los medios para dominarlo. Las sociedades privadas absorberán progresivamente las asuntos del Estado. Serán finalmente empresarios privados los que asumirán el gobierno.

En este texto N. considera al Estado como espacio de lo público, del Bien Común; en otros textos N. va a criticar al Estado como poder y fuerza homogeneizante, y cuya misión esencial le parece ser formar empleados útiles para la burocracia; hombres de docilidad incondicional. N. critica sobre todo al Estado porque sofoca en sus servidores las inquietudes personales. Así vemos cómo N. no simpatiza con el Estado; pero tampoco simpatiza con el anarquismo. El sabe que el Estado es necesario, pero precisa que el Estado actual sólo sabe o puede promover una cultura del dinero y debe ser controlado. Hay que sostener al Estado, pero N piensa que viene "una invención más apropiada".

En fin N. procura dar a ver qué tipo de hombre presupone la moral que sostiene lo anteriormente dicho y que él critica. Para N. tanto el sistema de producción moderno, igual que la formación escolar y universitario que lo sirven, han transformado a nuestra sociedad en una organización militar en donde "sujeción y mando" han sido interiorizados y espiritualizados.[35] Para liberarse de esa sujeción, de las tradiciones o de Dios se ha puesto de moda la objetividad científica y la interpretación científica del mundo. Eso ha dado pie al surgimiento del especialista científico cuantitativo. Pero N. dice a los científicos objetivos: Ha desaparecido el "tú debes" del sacerdote para con un pueblo miedoso; pero el ideal ascético que eso representaba sigue articulando los mecanismos sociales y el inconsciente. El "tú debes" externo se vive ahora en lo económico y en lo comercial y todos se arrodillan delante del Estado, de la verdad objetiva y la utilidad comercial. La moral moderna sigue siendo una moral de castración, de represión, de domesticación, privilegiando valores de utilidad, de eficacia, de racionalidad en contra de otros valores. Y el científico se ha olvidado que su ciencia viene de la valoración que ha otorgado a la objetividad. Veinte siglos de cristianismo y de su moral han configurado un hombre unilateral, acostumbrado a sólo conocer un lado de la existencia: lo que sirve- ayer para el trasmundo, hoy lo que sirve para la economía objetiva, y ese hombre tiene miedo del otro lado de la vida —lo festivo, lo gratuito, lo estético erótico—, y lo rechaza.

En *La voluntad de poderío* II, L.III, § 227 leemos:

35 Al respecto podemos recordar *El hombre unidimensional* de Marcuse.

> Creo que todo lo que estamos acostumbrados a[36] venerar en Europa, esos valores venerables que se llaman la "humanidad", el "género humano", la "compasión", la "piedad", tienen sin duda un valor superficial, en cuanto debilitan y dulcifican ciertos instintos peligrosos y potentes; pero, a la larga, sólo llegan a rebajar el tipo del hombre- a mediocrizarlo, si me permiten esa palabra desesperada en una circunstancia desesperada [...] Quiero decir que los Europeos desarrollando todas las virtudes que benefician al rebaño, y refrenando las virtudes opuestas, las únicas en poder formar a una raza superior, más fuerte y dominadora, sólo desarrollan en el hombre a la bestia del rebaño y así quizás contribuyan a definir al animal humano, puesto que hasta la fecha el hombre era "el animal que todavía no era definido". Sabemos que Platón se negaba a definirlo.

Lo que ocurre con ese hombre mutilado, emasculado, fruto del largo proceso de una moral de utilidad, es que tiene miedo delante de la vida, tiene miedo a todo aquello que no está a la medida del rebaño (es decir, el individuo remedando a otros individuos, tiene miedo a la vida original); miedo a aquello que se escapa de la racionalidad (es decir la fiesta, el ocio, la contemplación); miedo a aquello que no está codificado de acuerdo a la bondad-utilidad del rebaño moderno (es decir la violencia, el sufrimiento, el mal). El miedo delante de la vida hace huir; no es la generosa afirmación de la vida, sino la negación. Tal hombre es un decadente, cuya idiosincrasia es vengarse de la vida por no ser tal cómo piensa que debería ser y le pide cuentas (ver al respecto *La gaya ciencia* § 359). Como se ve Nietzsche denuncia la moral altruista como siendo moral del rebaño, moral de dependencia de los demás y quiere invitarnos a una moral de los *aristoi*, de los mejores, de aquellos que tienen el coraje de ser singulares. La disyuntiva no es "bondad de los

36 Nota de autor: En torno a lo que nos dice Nietzsche podemos traer a colación lo que nos dice Richard Morse en su libro *El espejo de Próspero* en donde contrasta "la sociedad anglo-americana", estructurada por el espíritu del protestantismo, con "la sociedad ibero-americana" estructurada por el catolicismo. Dice en la p. 190: "El efecto de la creación de conciencia del norte no produce tolerancia sino multilateraliza la identificación de chivos expiatorios. La mente de un iberoamericano contiene un mapa sugestivo de la sociedad mayor, que jamás podría deducirse de la muy autorreferente cabeza de un angloamericano. En sociedades precartesianas, el principio orientador es que no hay salvación fuera de la Iglesia. La salvación es accesible a todos y no reservada a los elegidos o virtuosos. Estos son más bien sospechosos. Eso suaviza las demandas de moralidad codificada y ritual, y el ritual procura la absolución... Las claves para el comportamiento emanan del mundo exterior y la carga de mantener la organización racional del carácter se relega a elites jesuíticas" (cf. también pp. 202-203).

buenos" (que se preocupan por salvar a los demás) *vs* "maldad de los otros" (que prescinden de los demás). Así habla el esclavo. La disyuntiva es: moral del rebaño para todos (i.e.: no humanidad para nadie) *vs* algunos que si saben de qué se trata en la vida (i.e.: decirle sí con todo lo que ella es, y ese sí es singular, de cada uno). ¿No tendrá alguna analogía con las parábolas de Jesús de la puerta estrecha y de los talentos dados a cada uno de manera singular para que los haga fructificar de manera singular?

En *Ecce homo*, sección "Porqué soy un destino" Nietzsche se presenta como "inmoralista" (entre comillas: el sentido está por buscar, por lo tanto) y en el § 7 presenta a la figura de Zaratustra:

> ¿Se me ha entendido? Lo que me separa, lo que me pone a parte de todo el resto de la humanidad es el haber descubierto la moral cristiana (ie aquella que tiene miedo a la vida, venida no de Jesús sino de Pablo). Por eso necesitaba yo una palabra que tuviese el sentido de un reto lanzado a todos. (a la humanidad)… Lo que a mí me espanta en este espectáculo no es el error en cuanto error, ni la milenaria ausencia de "buena voluntad", de disciplina, de decencia, de valentía en las cosas del espíritu, manifestada en la historia del cristianismo: —lo que me espanta es la falta de naturaleza, es el hecho absolutamente horripilante de que la antinaturaleza misma, considerada como moral, haya recibido los máximos honores y haya estado suspendida sobre la humanidad como ley, como imperativo categórico! […] Equivocarse hasta ese punto, no como individuo, no como pueblo, sino como humanidad! […] Que se aprendiese a despreciar a los instintos primerísimos de la vida, que se fingiese mentirosamente un "alma", un "espíritu" para arruinar al cuerpo; que se aprendiese a ver una cosa impura en el presupuesto de la vida, en la sexualidad; que se buscase el principio del mal en la más honda necesidad de desarrollarse, en el egoísmo riguroso. (ya se ve que egoísmo quiere decir afirmación de la vida en uno).; que por el contrario se viese el valor superior, —que digo el valor en sí—, en los signos típicos de la decadencia y de la contradicción a los instintos, en lo desinteresado, en la pérdida del centro de gravedad. […] Definición de la moral: la idiosincrasia de *décadents*—, con la intención oculta de vengarse de la vida —y con éxito. Doy mucho valor a esa definición.

Como se ve N. dispara siempre en contra de la misma figura de la moral, la del rebaño; la que se manifiesta en un miedo a la vida, a la afirmación de la singularidad de uno. Pero, ¿de dónde viene ese espíritu de rebaño? Tenemos que recordar las reflexiones de N. sobre el lenguaje, en continuidad con las de Schopenhauer. Según él el lenguaje forma la conciencia del ser humano, puesto que es la pecera en la cual cada uno se piensa y recibe lo que puede pensar y lo que no debe pensar. Así el lenguaje forma las vivencias de la corporalidad de cada uno. De acuerdo a ello la comunidad, mediante el lenguaje, frena en el individuo la expresión del *Self* induciendo la actitud del rebaño. Es lo que ilustra el cuento de Juan Gaviota cuando empezó a "mirar fuera de su grupo y a volar fuera del espacio ensayando figuras nuevas". El grupo reaccionó, se defendió de sus novedades y lo expulsó. La comunidad no permanece pasiva frente a las tentativas de desprendimiento, de liberación de uno de sus miembros. En la historia han sido condenas al exilio, la excomunión etc.

En la "actitud del rebaño" el hombre no ejerce su voluntad sino padece la voluntad de los demás, la cual se presente despersonalizada, como la tradición, los padres fundadores, la revelación. Los valores del rebaño van a no problematizar nada, a encubrir y evitar el conflicto. Es que el conflicto amenaza la supervivencia del grupo, lo disgregaría y quizás daría pie al surgimiento de un "Sobre-Hombre", aquel que tiene la audacia de salir del rebaño. Para N., con evidencia, detrás de la actitud del rebaño está presente otra cosa, una intención política de dominación: la actitud del rebaño permite plasmar a los hombres según los intereses de algunos. Eso es válido para todas las culturas, pero el Xismo ha tenido una astucia particular y una incidencia particular a ese nivel en el mundo occidental, según dice N en *La voluntad de poder* III, § 458:

> La idea de igualdad de las almas delante de Dios. Eso es el prototipo de todas las ideas de igualdad jurídica; primero se ha enseñado a la humanidad a balbucear el principio de igualdad religiosa, después con ello se ha hecho una moral; cómo extrañarse después si el hombre acaba por tomarla en serio, por ponerla en práctica — quiero decir si realiza la igualdad política, democrática […]

La igualdad que N. critica apunta a las frases de Pablo: "yo no hay judío ni paganos, ni rico ni pobre, sino un hombre nuevo en Cristo". Ahora bien, N. no desconocía la parábola de los talentos de Jesús que pide saber reconocer la

diferencia de cada uno y servirla, en un sentido coincidente con lo que pide N. Cada uno tiene que hacer valer su talento delante del Padre, sin compararse con el vecino. Eso es confluyente con lo que N. dice de la diferencia cualitativa y su llamado a la singularidad. Quien lo hace, decide lo que vale para él, es un "aristócrata". Decide de los valores; pero, lo veremos, esa decisión no puede ser "ipseista" sino debe tener un valor de comunicabilidad.

3.8. Hacia el fin de la crítica de la moral. Más allá de bien y de mal: el inmoralismo de Nietzsche, o La superación de la "moral"

Colli-Montinari en su traducción proponen el título señalado. Hacen notar que N. en alemán no ha usado artículos. Por lo tanto, No, "más allá del bien y del mal", sino más allá de su antítesis. Eso señala que N. no busca otro espacio transcendente de los valores opuestos., sino niega esa misma oposición, en cuanto le aparece nacida del resentimiento de los débiles, o pegada todavía a la idea de valores existentes en sí mismos, fuera de nuestras redes de interpretación.

Con nuestras últimas reflexiones quizás podamos entender mejor el sentido del título del libro de N. Más allá bien y mal. No se trata del rechazo de toda distinción moral, sino del rechazo del trastoque de los valores y del rechazo de una moral que se limitaría a ser mera moralidad de costumbres, en donde uno no ejercitaría su voluntad, sino padecería la de todos los demás de manera impersonal. N. llama a una moral de la autenticidad de uno, tal moral es la del "sobre o ultra hombre" que veremos más tarde. Los auténticos son siempre pocos como dice Zaratustra en "De la virtud empequeñecedora": "Algunos de ellos quieren, pero los más son simplemente queridos. Algunos entre ellos son auténticos, pero los más son malos actores […] Los auténticos son siempre pocos, especialmente los actores auténticos". La falta de autenticidad está relacionada con la comodidad, la búsqueda de seguridad, con la cobardía y el miedo de ser uno mismo. En esa tendencia N. reconoce la fuerza más persistente en la actitud del rebaño. Sin embargo, N. señala la complejidad del problema moral en cuanto el "rebaño" es también bueno en la medida que conserva, y eso es una dimensión ineludible de todo asentamiento cultural y moral; pero el rebaño es malo, en cuanto fuerza conservadora excesiva que sofoca la vida ella misma en lo que tiene y debe tener de innovación, creación. Pero hay que reconocer que esa misma fuerza de innovación puede devenir mala y producir enfermedad si en la comunidad no hay bastante fuerza de conservación para asimilar la creación, hacerla productiva y encontrar un nuevo centro de gravedad.

En el inmoralismo de N. se trata de otra manera de valorar que la del rebaño o del esclavo. N. denuncia la mentira y la ilusión en aquello que se toma inmediatamente por el "bien" porque "es el bien que domina y nos domina". Tal forma de moralidad pasiva, de hecho es el "mal", en cuanto esconde el miedo o el rechazo de la afirmación, del Sí ¿A qué? a la multiplicidad, a la singularidad, a la vida en todas sus contradicciones. Según N. cada acción tiene que apreciarse a partir de las fuerzas de "instinto" que en ella se expresan. Sepamos que N. diferencia en la corporalidad dos tipos de instintos: los "radicales" que están muy próximos a lo natural; y los "morales" que proceden de lo sociocultural. Por lo tanto instinto sigue remitiendo al cuerpo, pero al cuerpo humano en cuanto producto histórico, espacio de sedimentación de fuerzas múltiples que se expresan en hábitos y costumbres. Así, en esos "instintos morales" del hombre, son la sociedad y la cultura las que se expresan en sus conflictos y enfermedades. Mientras los instintos "radicales" exigen satisfacción real (comer, beber, tener sexo); los morales logran satisfacciones con la mera participación, en la imaginación, a los sentidos colectivos. Pero esa satisfacción es ambigua; puede ser simbólica en cuanto mantiene la relación con el otro, o puede ser "abstracta" en cuanto, mediante la imaginación, se absolutizan los valores socioculturales considerados. (tal cosa está bien porque es lo admitido)

En *Aurora* § 119 N. dice: "pues si todos los instintos se comportaran tan radicalmente como el del hambre, que no se da por satisfecho con alimentos soñados", la sociedad podría desintegrarse. Para N. la corporeidad —entendida como acabamos de señalarlo— es una construcción social de importancia singular para la convivencia y la armonía culturales. Para la coexistencia social N. subraya que, más que pensar de la misma manera es importante sentir de la misma manera, eso es del cuerpo; es del sentir que se desprenden las conductas, los usos, los hábitos e incluso el pensar mismo. Como subraya Desiato (1998, pp. 179-180):

> La vivencia del propio cuerpo ha de ser, en lo posible, común a todos los miembros de una sociedad, para que ésta adquiera la característica que tipifica a las sociedades fuertes. Cuando eso no acontece, cuando algunos individuos sienten de una manera distinta, esto es, vivencian su corporeidad de manera diferente, es cuando aparece el *Übermensch* (el *sobrehombre*).

Esas consideraciones sobre la vivencia común del cuerpo, como tipificando a una sociedad con coherencia moral, pueden hacernos recordar lo que dice

Wittgenstein cuando afirma que "la comprensión correcta de lo que dice una persona religiosa es inseparable de la comprensión de una forma de vida religiosa. O sea, comprender a un ser humano no se juega sólo al nivel de la compresión del contenido semántico de su discurso. Hay que asumir que el lenguaje es solidario con las formas de vida y que connota por lo tanto una relación con algo que no es el lenguaje. En la comunicación y la comprensión dentro de una comunidad no se trata de consensos a los cuales se podría llegar mediante el diálogo y la argumentación, más bien el acuerdo descansa sobre la confianza y el sentir configurados a partir de cierto tipo de experiencias compartidas que hacen ver o muestran aquello que no puede ser dicho.

Para N. se trata de entrar a sospechar de morales fijadas, anquilosadas, y del hombre que necesita de valores firmes, los cuales asume para esconder su debilidad, su miedo a querer, en verdad, algo. Esas consideraciones nos llevan a pensar que la identidad del sujeto no tiene la transparencia que se suele pensar y que más bien las estrategias de los "mejoradotes" de la humanidad han sabido usar el orgullo humano para hacer pasar la idea de un sujeto consciente de sí y transparente, dueño de sus actos.

Un primer error es identificar lo que somos con nuestros estados de conciencia, con lo que se llama el Yo (*Aurora* § 115), esa capa que oculta al mundo escondido del sujeto (*Aurora* § 116). Nuestros actos son en realidad "algo otro" que lo que captamos con la conciencia clara, pero preferimos quedarnos con la apariencia identificada con la realidad. Lo que pasa al nivel exterior ocurre también al nivel interior de la conciencia: esas cosas son diferentes a lo que parece y pensamos. Nuestras reacciones hablan de nosotros mismos más que proporcionarnos informes sobre lo que son las cosas; el mundo interior está lleno de espejismos y la voluntad es uno de ellos. En *Crepúsculo de los ídolos*, capítulo "Los grandes errores", § 8, dice: "[…] que nadie sea considerado responsable […] eso solo es la gran liberación".

La superación de valores que plantea N. —y cuya figura de realización es el *sobrehombre*—, sólo se realizará si el hombre deja de tener miedo a la vida y deja de necesitar darse razones abstractas, ilusas de vivir, y si ya no necesita justificar la vida. El propio Zaratustra nos explica de qué se trata, en el texto "De la mordedura de la víbora": "Los buenos y los justos me llaman el destructor de la moral: mi historia es sin moral". "Sin moral" no porque el Sobre Hombre no esté sin moral alguna y no tenga que construir una moral para sí; sino porque el acto de desprendimiento de la moral en curso genera una suspensión de la moral del rebaño. Cuando el individuo se separa de la comunidad no hay tabla de valores que pueda calificar el

acto. Eso no significa que no se siga valorando, puesto que el mismo acto de existir supone otorgar valores; el ser humano sólo existe en ese gesto.

Es en un largo camino de disciplina, que el hombre tendrá que volver a encontrar la posibilidad de decir SI a la vida. Si un ser débil o enfermo necesita de un sistema moral que lo coloque por encima de la vida, llevándolo a enjuiciarla desde arriba y dándole la ilusión de dominarla, siempre encontrará una moral que lo va a defender y le permita juzgar la vida. Así es cómo, según N., "si creemos en la moral, (así entendida) entonces nosotros condenamos a la vida"; es decir necesitamos justificarla, encontrarle razones, si creemos en la moral como cree el hombre del rebaño. Pero toda cultura es, como dice N. "una ficción", un ensayo y por lo tanto toda moral es una hipótesis, y tiene que ser juzgada como tal. El hombre suficientemente fuerte para afirmar la vida en su multiplicidad, adhiere a ella en la práctica, en toda su multiformidad, y en sus ensayos, en cuanto ensayos. Ese hombre dice SI a la vida y no pretende ponerse por encima de ella. Es hombre verídico: dice SI haciendo el SI. Hace lo que dice y dice lo que hace. Es el hombre de la "gran salud".

3.9. A manera de conclusión

Según Mathieu Kessler la radicalidad de N. se expresa en el rechazo de lo "universal" en moral, ese universal kantiano e intelectual, que pretende obedecer a la razón en sí. Lo radical de su propuesta está en el carácter artístico de la acción moral y en el carácter estético del valor moral.

En un fragmento póstumo N. dice: "Los juicios estéticos (el gusto, el malestar, el hastío) son lo que constituye el fondo de la tábula de los bienes. Ésta a su vez constituye el fondo de los juicios morales. Lo bello, lo repugnante, etc. constituyen el juicio más antiguo" (verano 81 a verano 82, frag. 11 (78)). En cuanto pretende a la "verdad absoluta", el juicio estético se vuelve "reivindicación moral". Podemos entender eso de los gustos y la reacción instintiva moral que generan, después de lo que hemos dicho de la historicidad de la corporalidad según N., que nos ha dicho que la sensibilidad ha sido informada culturalmente. Según las culturas son cosas diferentes las que dan asco y alegría (a los occidentales nos cuesta entender el entusiasmo de las culturas selváticas para comer ciertas larvas). En cuanto a la verdad absoluta, que señala la referencia a valores universales que se impondrían a todos, N., quien afirma la historicidad y culturalidad de todos los valores, nos dice finalmente que tal afirmación lejos de ser moral, es más bien imperialismo cultural. Recordemos entonces cómo hoy se dice eso para los DD. HH .

Nietzsche sigue diciendo: "En cuanto negamos la verdad absoluta, (existencia en sí de un valor, de una verdad) tenemos que renunciar a toda "reivindicación absoluta" (incluso la del imperativo categórico de la razón kantiana) y replegarnos sobre la posición de los "juicios estéticos" (ensayos éticos estéticos). Esta es la tarea- crear una abundancia de "apreciaciones de valores estéticos igualmente justificados": cada una para un individuo constituyendo la última realidad y la medida de las cosas. "Reducción de la moral a la estética" (*Fragmentos póstumos*, otoño 85-otoño 87, frag. 7 (64)). Evidentemente dichas afirmaciones pueden dejar pensar en un solipsismo moral: cada uno con sus valores. Pero no es la propuesta de N.

Con su propuesta de una "ética estética", N. abre un nuevo "círculo hermenéutico", como dice Kessler (1999, p. 90). La estética es acogida y plasmación del sentido, expresándose en múltiples formas, y entendido en todas sus formas. Tenemos que tomar conciencia de una cosa: el sentido de la vida está en que nosotros la pongamos en sentido, que le demos sentido. Y ese acto de poner en sentido la vida se da a ver en los múltiples sentidos que son cada cultura. También notemos una cosa: cada obra de arte habla de un estado de comunicabilidad posible, lo que podría entenderse como "universalización posible". Los cuadros de la catedral de Notre Dame de Paris pintados por David, por Manet, Cezanne o Picasso son totalmente diferentes; y ninguno de ellos es más verdadero que el otro. Todos son representación de Notre Dame; ninguno de ellos pretende ser más verdadero que los demás, pero todos comunicarán algo de Notre Dame de Paris y también del pintor, a sus admiradores. No cualquier mamarracho cumple con ello, si ni siquiera se puede reconocer en él a Notre Dame de Paris y si no hay ningún estilo. Para N. el estado estético remite a la cumbre de la comunicabilidad y de la transmisibilidad entre seres humanos,[37] cumbre de la valoración sensata de las cosas y de la vida. Para el arte no hay un "esteticidad de las costumbres", o sea no decimos, por lo menos ahora, que hay una única manera de pintar que podría ser la de Fran Angélico y que esa manera debería ser referencia para medir a las demás. Todas las obras de arte son igualmente obras de arte: una máscara africana igual que una escultura románica.

Es con ese recurso a lo estético que N. presenta la inversión del valor de todos los valores, no como el reemplazo de valores caducos por otros 'diferentes' que se colocarían de manera idéntica, sino como otra manera de valorizar, de poner valores (*cf.* Kessler 1999, p. 91). La estética remite a un estado afectivo movilizado por lo bello, o por lo totalmente otro, si se trata de una experiencia de lo sublime en la naturaleza, o movilizado por lo sorprendente del hecho que la vida sea. Es ese hecho que hay que poner en sentido y en forma, expresando

37 *Fragmentos póstumos*, 88-89, frag. 14 (119).

y comunicando el sentir que despierta. En N. la estética en la acción moral se considera en cuanto creación y/o acogida del sentido o de los sentidos de la vida entendidos todos en todas sus formas, y N. la considera también como estado de comunicabilidad máxima. Con ello N. remite a las diferentes creaciones y puestas en sentido de la vida que pueden existir en todas las culturas (y morales, por lo tanto); y, cosa importante, da un valor singular a la comunicabilidad que, en arte, es perspectiva alternativa y análoga a la universalidad en moral. Al respecto leer las bellas páginas del prólogo de HDH…

N. constata que existen valores que todas las civilizaciones han despreciado o calificado de menores, como por ejemplo los valores fisiológicos (comer, dormir, descansar) y por otra parte existen los valores estéticos calificados de descanso, de "ociosos". Pero, quizás habría que poner en primer término todos esos valores calificados de "menores" sugiere Nietzsche.

En *Ecce homo*, sección "¿Por qué soy tan inteligente?", § 10, dice:

> Esas cosas pequeñas —alimentación, lugar, clima, recreación, toda la casuística del egoísmo— son infinitamente más importantes que todo lo que hasta ahora se ha considerado importante. Es precisamente por allí que una reeducación debe iniciar. Lo que la humanidad ha tomado en serio hasta ahora son […] mentiras nacidas de los malos instintos de naturalezas enfermas […] todas esas nociones de "Dios", "alma", "virtud", "pecado", "más allá", "verdad", "vida eterna".[38] Y es (en esas nociones) que se ha buscado la grandeza de la naturaleza humana, su carácter "divino". Todas las cuestiones de la política, de la organización social, de la educación, han sido falseadas en su base por el hecho que se ha considerado como grandes hombres los hombres que han sido los más nocivos, que se ha enseñado a despreciar las "cosas pequeñas", quiero decir las condiciones elementales de la misma vida.

N. no se mete a refutar la moral heredada; sería quedar atrapado en su lógica. Lo que N. hace es desenmascararla manifestando sus condiciones de posibilidad, mediante la crítica genealógica y tipológica, como hemos visto (aquí por la referencia a las cosas sencillas: comer, dormir, etc.). Lo que quiere esencialmente N. es instaurar la moral sobre otros fundamentos, con aquello que ha llamado

38 *Nota editorial:* Nietzsche pone entrecomillas todas esas palabras para invitarnos a salir del sentido ordinario de ellas.

inversión de valores, de la valoración es decir *inmoralismo*. Con ello, él nos llama a salir de la abstracción de la referencia a valores supuestamente universales y válidos en sí, para llamarnos a la encarnación, a tomar en serio la vida tal cómo nos viene, tal cómo nos alcanza en un cuerpo histórico, inscrito en valores solidificados; pero cuerpo en donde juegan fuerzas antagónicas que hay que saber reconocer y conducir: por un lado, las de conservación, meramente del rebaño, y por otro las de creación, sin caer en el solipsismo, la cerrazón sobre sí. Como dice Kessler, la propuesta de N. va más allá de la mera distinción "acción" *vs* "reacción". La conciencia tiene detrás suyo una larga historia de metamorfosis: ella no es innata, ni dada de una vez, sino resultado de un largo devenir. Emerge en verdad a partir del dominio de sí que lleva al individuo a romper los mecanismos sociales que hasta entonces han regido su vida. Pero la irrupción de la conciencia plantea problemas: ¿Cómo, desde esa conciencia soberana, el individuo puede todavía sentirse obligado para con los demás? ¿Cómo hacer de ella algo valioso para el grupo? ¿Cómo evitar que rompa con la comunidad? ¿Cómo hacer que esa fuerza de creación individual sea utilizada para fines colectivos?

Como dice Zaratustra, el "hombre" (tal como ha sido hasta ahora) es algo que tiene que ser superado, pero no puede ni debe olvidar lo que ha sido; ni que lo que ha sido, en todas las culturas, acaba por coincidir con la "razón" en cada una de ellas; "razón" mediante la cual el "animal hombre" ha sido transformado en "hombre" a través de castigos, penas y dolores; es una serie de esfuerzos 'en y mediante' los cuales la comunidad se ha hecho fuerte, se ha impuesto, se ha salvado. Quizás convenga recordar los dos registros que juegan cuando hablamos de razón. Por un lado, el registro del entendimiento, facultad de análisis y síntesis, facultad de ordenamiento que vale sobre todo para la ciencia; y por otro lado, el registro de la razón como razonable, como facultad del sentido, de dar sentido, de dar la orientación desde la libertad. En la con figuración de toda moralidad lo dos registros actúan.

Frente a la presión comunitaria, los individuos pueden ser o "activos", es decir apoderarse de la situación, reinterpretarla, otorgarle un sentido desde la conducción de las fuerzas en presencia; o pueden ser "reactivos", es decir limitarse a reconducir la interpretación dominante, limitarse a acondicionarse un nido de "sobrevivencia" siguiendo lo inmediato; entonces su respuesta no cuestiona a la comunidad. Siendo así, el peligro, para la comunidad, viene de los individuos activos, que se liberan de las fuerzas de la costumbre. La disyuntiva es:

- simplemente se olvidan la costumbre y el pasado,
- se los recuerda de otro modo, se los reinterpreta.

La actitud reactiva del rebaño, enredado en el resentimiento, no ve otro horizonte ni puede crear nada, mientras que la actitud activa nace de una manera de sentir, de habitar la vida de otra manera, nace de un *pathos* propio que quiere expresarse, de un sentir espontáneo- dimensión estética, por lo tanto— que quiere afirmarse, expresarse más allá de lo que 'siente y permite' la comunidad en un momento dado. El reactivo sólo se adapta; el activo quiere transformar la situación. N. habla de sentir, de instintos morales, por lo tanto, insiste sobre lo que ocurre en el cuerpo y con el cuerpo que es historia vivida en una comunidad, configurada por lo social. El hombre tiene que asumir su cuerpo, es decir su pasado social, reconocerse como parte de su grupo. Pero también tiene que ir más allá de la mera repetición de la pertenencia o del resentimiento. El signo de esa asunción es una tensión. Es desde esa tensión que N. piensa la relación individuo-comunidad, "rebaño/*sobrehombre*" en el seno de la crisis cultural moderna. El *sobrehombre* no es sólo "salida de", mera oposición al rebaño ni tampoco es asunto meramente intelectual: es asunto del cuerpo histórico, trabajado por el entrecruce de fuerzas que lo trabajan —las de la sociedad y las de su voluntad, las de su sentir de otra manera—. Eso se juega sobre todo al nivel de los deberes. La liberación es como un temblor de tierra en donde juegan diferentes fuerzas y se reacomodan: se despierta una voluntad que obliga (véase el prólogo de *Humano, demasiado humano*, 53).

Respecto a lo que estamos diciendo, podemos ver en *Humano, demasiado humano* § 2:

> […] el filósofo ve en el hombre actual "instintos" y presume que éstos hagan parte de los hechos inmutables del hombre (naturaleza, similar en todos) y puedan, por lo tanto, ofrecer una clave para la comprensión del mundo en general […] Pero estos filósofos olvidan que todo ha llegado a ser; no existen hechos eternos, así como no existen verdades absolutas. Por ello, de ahora en adelante, se hace necesario el filosofar histórico y, con él, la virtud de modestia.

N. filósofo, aludiendo a los instintos, no alude, como sabemos ya, al cuerpo biológico, a lo no histórico y eterno en el hombre, sino a los instintos morales que remiten a una corporalidad vivida históricamente en donde se han recibido las vivencias de los antepasados. Entendiendo las cosas así, se pude entender la dimensión estética de la moral en N. La moral estética no es mero reflejo ni copia

repetida de lo recibido, igual que la obra de arte no es repetición de lo de ayer ni fotografía de lo visto, ella es respuesta al diálogo establecido dentro del grupo y en el cuerpo; es creación de formas nuevas desde las raíces históricas, pero en función o guiada por la comunicabilidad social. El SH, figura de la creación moral estética requerida, no se adhiere al grupo sino emerge de él. Y tenemos que recordar que el cuerpo de donde surge la creación moral, no es un conjunto homogéneo sino una pluralidad de fuerzas. La conducción de esas fuerzas exige un trabajo del entendimiento para poner cierto orden y llegar a una síntesis. Como dice N. en uno de los *Fragmentos póstumos* de 1886-1887 (II, 27, (59)): "[…] al contrario del animal 'el hombre' ha criado dentro de sí una masa de instintos (morales) e impulsos antagónicos: mediante su síntesis es el señor de la tierra".

La novedad que N. señala para nuestros tiempos estriba en que, según dice en *Humano, demasiado humano* § 24, ahora

> […] los hombres pueden decidir conscientemente desarrollarse en una nueva cultura, mientras antes se desarrollaban inconscientemente; hoy pueden crear mejores condiciones para el nacimiento de los hombres, para su alimentación, educación, instrucción, pueden administrar la tierra como un todo, medir las fuerzas de los hombres en general y utilizarlas la una en contra de la otra. Esta nueva cultura consciente mata aquella vieja que, considerada en su conjunto, ha conducido una existencia inconsciente, de animal y planta.

O sea, ahora el hombre está en condiciones de definir conscientemente los valores a los cuales quiere acogerse. Con evidencia la nueva cultura debe cambiar el cuerpo de los individuos haciendo que los instintos —de donde se desprende la creación moral— cambien a raíz de los nuevos saberes de los hombres. Como dice en uno de los *Fragmentos póstumos* de 1884 (I, 11 (93)):

> […] cuando un instinto llega a ser "más intelectual" recibe un nuevo nombre, un nuevo estímulo y una nueva valoración. A menudo se contrapone al instinto que encuentra en el escalón más antiguo, como su contradicción. Algunos instintos, por ejemplo el sexual, son capaces de un gran refinamiento mediante el intelecto. A su lado permanece su viejo efecto directo.

Allí podemos pensar en los refinamientos de los emperadores chinos que podían hacer durar durante horas une relación sexual con una jovencita, mientras iban despachando con sus ministros: se suponía que ciertos efluvios de juventud alcanzaban su vejez. Esa sofisticación podía existir, pero permanecía entero la función de reproducción del sexo.

La cultura y la moral, mediante los valores que imponen y desde los que se interpreta al mundo, no se adhieren sólo al cuerpo, sino lo constituyen, e instituyen en él un inconsciente o un instinto moral que hace más que reflejar lo recibido. Los instintos compiten para dominar el cuerpo, la conciencia y la razón. Su pluralidad exige una instancia de jerarquización. Si se logra esa jerarquización (mediante el intelecto) aparece la conciencia de ser una unidad que dice lo que hace con todo ello (creación artística). Es frente a esa multiplicidad, que lucha en el cuerpo histórico del ser humano, que puede aparecer el artista moral como creador de un estilo moral propio desde cierto gusto. Es desde el gusto que se exploran posibilidades nuevas. Par N. el hombre ha de ser el artista de sí mismo cuya capacidad organizativa, — la fuerza de voluntad para organizar su caos—, hace que es capaz de utilizar el saber y la tensión vivida como experimento/ensayo vital. Allí el signo de la Gran Salud para el espíritu libre es las superabundancias de perspectivas; pero es también el privilegio peligroso de poder vivir, sólo a título de experiencias (ensayos) y de entregarse a las aventuras… Se puede vivir entonces experiencias sin estar ya en los lazos del amor o del odio, sin un Sí y sin un No, voluntariamente cerca, voluntariamente lejos, complaciéndose en sólo siempre alzar el vuelo, no más. Pero entonces no se ha hecho suya ninguna perspectiva (*cf*. prólogo, *Humano, demasiado humano* § 4). Quedemos pues en que, para N., el "gusto" viene a ser criterio moral. Para él la facultad ética por excelencia es el juicio de gusto. Kant ya había dicho algo similar.[39]

La propuesta de N. está sostenida por la convicción de que la lógica de la "moral pura" (obedecer a la razón en uno) conduce la voluntad por un lado a una uniformización, y de otro lado a un desinterés creciente por las cosas, por el mundo; eso por el hecho de encerrar al individuo en su conciencia, preocupado cada uno del bienestar de su alma. "Tengo una sola alma que tengo que salvar". Es esa preocupación de uno mismo que, según él, conduce al nihilismo, al desprecio del

39 Nota de autor: *Véase* H. Arendt, *Juger*, *Postcriptum* al T. I de la *Vida del espíritu* y la *Crítica del Juicio* de Kant. Según dice Arendt (p. 18): "Para Kant el juicio es diferente de una deducción o inducción. Nada que ver con una operación lógica. Se trata de un 'sentido mudo' que Kant piensa como 'gusto' y por lo tanto remitiendo a la estética". La autora continua: "El juicio es en Kant un don particular que no se puede aprender sino sólo ejercitar. La facultad de juzgar es diferente a las otras facultades del espíritu. Y eso no tiene nada que ver con el juicio de la historia de Hegel" (p. 19).

mundo. Eso lo veía para el cristianismo y para el budismo. Es así como la moral pura, racional y universal, acaba por conducir a los famosos "para que", a los "todo se vale" y "todo es igual" en ese valle de lágrimas; pero al mismo tiempo, con razonamientos, defendemos y justificamos todo. Por eso la concepción de una moral estética, es decir que moviliza los afectos y es creativa de formas y de sentidos, es la única manera, según N., de restaurar una sensibilidad y un interés por todo aquello que el nihilismo marchita. ¿Por qué eso? Porque sólo la estética posee la facultad de afirmar un valor, no sólo respetando su singularidad, sino en la medida en que es singular. Frágil, la estética moviliza toda la energía individual; pero, adecuada a la vida recibida y vivida como experimento/experiencia vital, es activa y creadora; entonces el hombre artista hace su síntesis y se manifiesta como el "señor de la tierra". Se puede entender como la búsqueda de la moral pura, homogeneizante, en política y religión, es mentirosa, puesto que niega la realidad humana, que es siempre singular y muy compleja, mientras que la creación estética la respeta.

Sabemos que N. define al arte como "poder falsificador individual y consciente". Degas, Van Gogh, Picasso saben que mienten cuando pintan un paisaje o un retrato. Su cuadro no es el paisaje ni una foto; no pretenden decirlo todo sobre el paisaje, ni pretenden decir la verdad de lo que pintan. La moral estética excluye toda pretensión a determinar valores desde un punto de vista absoluto —que diría el valor—, e incluso no pretende decir "la verdad de la conducta adecuada". Ella sabe que es interpretación, interpretación de lo abisal humano, ensayo, por lo tanto. Y cada cultura, cada persona tiene sus ensayos.

El fundamento de la moral estética de N. está en el 'gusto' de un individuo que, habiendo hecho la síntesis de las fuerzas en él, tiene el coraje de afirmar sus valores, y cuya "autoridad" y "comunicabilidad" imponen/proponen sus valores al grupo. Cristo hablaba con autoridad, no desde un sitio especial, sino desde una autoridad/comunicabilidad que hacía que los demás reconociesen/sintiesen la verdad/pertinencia de lo que decía y que eso los hacía crecer, hacía crecer en ellos el sentido de la vida que buscaban. El "gusto", "el saborear las cosas de cierta manera" está en el centro de la creación y recepción ético moral de modos de existir incomparables, nuevos y singulares. Así es cómo la humanidad "aristocrática", — segura de estar en aquello de qué se trata- determina los valores, crea valores, y los propone y comunica a los demás por el ejemplo. Dicha humanidad aristocrática, igual que el artista en sus cuadros, determina sus valores como si fuesen absolutos, pero sin engañarse, sin embargo, sobre su origen bien humano. El espíritu libre, hombre de la *gran salud*, dice "lo que me sucedió debe sucederle a todo hombre en quien una 'misión' quiere tomar cuerpo y venir al mundo" (*Humano, demasiado humano*, prólogo § 7).

3.10. Característica de la moral estética de Nietzsche

La moral estética se contrapone a la voluntad de dar de manera caritativa. Se trata de dar por sobreabundancia de sí mismo, en un acto de comunicación y de compartir espirituales. Estar en la vida es dar vida. Y la moral estética siente eso y está guiada por una obediencia a lo que es la vida y por la exigencia de armonía.

Como lo señala Peter Berkowitz, en *La ética de un inmoralista*, aunque en una perspectiva diferente a la nuestra, la primera parte del libro de Zaratustra presenta la ética de la creatividad de N. Pensemos simplemente en la parábola De las tres metamorfosis. El espíritu moral aparece primero en la forma del humilde y piadoso camello cuya única devoción es cargar cargas pesadas: cargas de deberes, obligaciones sociales que lo condicionan. Es perfecto ser de rebaño. Pero en un momento dado el piadoso camello descubre que la tradición a la cual se somete está manchada, insostenible, y así se enfrenta con la moral tradicional. Eso requiere valor y fuerza regios. El espíritu entonces emprende un camino solitario, al desierto, y deviene león que busca su libertad. "Amo" en su propio desierto quiere derrotar al gran dragón del "tú debes". Dragón milenario y universal, como lo vio Kant.

El león no puede crear todavía nuevos valores; destruye los antiguos y se crea como libertad. Dice "quiero". Pero todavía no se toma el derecho de crear nuevos valores. Todavía es espíritu reactivo y del resentimiento, y vive un terrible y estéril enfrentamiento con el dragón del deber que le dice: "[…] todos los valores han sido creados hace mucho, y yo soy todos los valores creados". Esencia de la mentira de la moral tradicional. La victoria del león es necesaria para que pueda amanecer el niño, inocente, moldeado por los demás, pero como olvido de "lo recibido", sin resentimiento, nuevo comienzo, juego en el presente y capaz de decir Sí a lo que es, al hecho del mundo y al hecho de la vida humana tal como es. Él es símbolo del espíritu aristocrático creador desde la confianza.

En la perspectiva de N. la humanidad aristocrática artística es siempre una minoría, pero cada miembro de ese grupo aristocrático busca transmitir, hacer participar a los demás sus propios cualidades a fin de que en los demás crezca su propia potencia. Es acto de reciprocidad presidido por lo que N. llama la "probidad moral", hecha de rigor y disciplina en una práctica estética, creadora e inteligente, y sin narcisismos, sin mirarse ni mirar lo bien que lo hace- porque se fía de la vida en sí mismo.

La novedad de N. estaría pues en esa estética moral. Dentro de esa perspectiva, cobra preeminencia, para la creación moral, como para el asentamiento de la moral,

el ejemplo individual por encima de las reglas universales; ejemplo individual cuya presentación o presencia inspira sentimientos de alegría, paz y despierta la audacia creativa estética moral en el otro. En uno de los *Fragmentos póstumos* (1888-1889, frag. 14 (119)) se dice:

> El estado estético tiene una sobreabundancia de medios de comunicación, al mismo tiempo que una extrema receptividad a las solicitaciones y a los signos. Es la cumbre de la comunicatividad y de la transmisibilidad entre seres vivos [...] Identificarse a otras almas no tiene en su origen nada de moral, sino viene de una excitabilidad fisiológica de la sugestión: la simpatía o lo que llamamos "altruismo" no son más que deformaciones de esa relación psicomotora que ponemos a la cuenta de la intelectualidad.

Esa comunicabilidad tiene que ver con el estilo (no bastan campañas sobre el deber). De la misma manera que cada artista tiene su estilo, cada cultura tiene el suyo, y cada creador moral tiene el suyo, y comunica gracias a dicho estilo: el estilo es la unidad que caracteriza a cada uno, y señala la síntesis personal de la diversidad que es la vida.

En la perspectiva señalada, *La genealogía de la moral* ya no se preguntará por evaluar códigos de moral, sus contenidos, su coherencia, sino se preguntará por el tipo de hombre más logrado que despierta emulación en los demás. De la pregunta sobre ¿Qué es lo que se expresa? ¿Qué valores se predican? se pasa a la pregunta ¿Quién es quién actúa? ¿Quién dice qué?: "Haciendo completamente abstracción del valor de afirmaciones tales como 'hay un imperativo categórico', podemos siempre preguntarnos —dice N.—: ¿qué revela tal afirmación de aquel que la afirma?" (*Fragmentos póstumos*, verano 1882-primavera 1884, frag. 7 (61)).[40]

N. critica las nociones de metas y motivaciones racionales o razonables:

> Por extraño que eso pueda parecer, todo lo que existe y ha existido jamás sobre la tierra, en cuestión de libertad, de finura, de audacia, de ligereza y de magistral seguridad, aunque sea en el pensamiento propiamente dicho, en el arte de gobernar, de hablar o de convencer, en las bellas artes o en las morales, no ha podido

40 Nota de autor: Lo que nos dice N. puede hacernos recordar a otro antikaniano, Bergson, en *Las dos fuentes de la moral y de la religión* en donde insiste sobre el efecto del llamado que abraza a la humanidad entera y que llama a los demás a la imitación, desde la sensibilidad.

> florecer más que bajo la tiranía de "leyes arbitrarias"[41] (es decir de circunstancias que son lo que son y siempre meros ensayos).

Sin embargo N. no excluye la idea de la finalidad o del sentido, puesto que el hombre es ese animal que sólo puede vivir en horizonte de verdad y finalidad, pero critica la ilusión de dominar la significación de nuestros actos. En un fragmento póstumo, dice: "La naturaleza no quiere nada, pero consigue siempre algo; nosotros queremos algo y llegamos siempre a algo otro. Nuestras 'intenciones' no son más que 'azares'" (Verano 1882-primavera 84, frag. 7, (59)).

La noción de "meta en sí" es ilusa, pero eso no quiere decir que todo sea absurdo o sin sentido; más bien existe una pluralidad de sentidos para una misma acción, y tengo que saber qué sentido doy a tal acción, es decir saber cómo la valoro. Igual que en psicoanálisis, un sentido particular corresponde a tal interpretación, pero otro, o yo mismo en otro momento, puede tener otra interpretación

Según N. el artista está en mejores condiciones que el filósofo para exponer la significación de las acciones morales.

> Todo artista sabe por experiencia cuán lejos se halla él del sentimiento del *laisser aller* cuando se halla en el estado que le es más "natural", el estado de inspiración, en que, en plena libertad, ordena, dispone, agencia y construye. Con qué rigor y con qué exacta precisión obedece justamente entonces a múltiples leyes, cuyo rigor y precisión desafían toda formulación conceptual; en comparación con esas leyes el concepto más firme tiene algo de equívoco, multívoco. (Nietzsche, *Más allá bien y mal* § 188)

Por lo tanto, ser artista y ser artista moral no es dejarse vivir. La expresión artística revela el carácter de cada uno, y según N., los principios del dominio artístico bien valen los imperativos de la razón en la perfección del acto "moral". En *La gaya ciencia* § 290, dice:

> Una cosa es necesaria, dar estilo a su carácter — he allí un arte grande y escaso. Ejercita tal arte quien abraza todo lo que su naturaleza ofrece como fuerzas y debilidades, y que sabe después integrarlo todo de tal manera a un plan artístico que cada elemento aparezca como una pieza de arte y de razón. Una cosa

41 cf. *Más allá del bien y del mal*, § 188.

> es necesaria: que el hombre llegue a estar contento de sí mismo — que sea mediante tal o cual género de arte o de poesía: sólo entonces el hombre ofrece verdaderamente un aspecto soportable. Quienquiera que este descontento consigo mismo está siempre listo para sacar venganza de ello: nosotros seremos sus víctimas, aunque sólo sea soportando su aspecto horrible. Pues la vista de la fealdad rinde malo y sombrío.

Quien ha sabido dar estilo, unidad a su carácter, está contento consigo mismo y comunica esa paz y alegría.

Por lo tanto, no se trata de someterse a una "nueva moral *a priori*" alejada de uno mismo, sino someter su "yo" a una ley y un estilo a fin de devenir bello y armonioso: se trata de someterse a la ley estética, ley de belleza y armonía, que no es otra cosa que la ley del gusto, que es ley de armonía y de comunicabilidad. Incluso N. dice en el mismo texto de *La gaya ciencia*: "Que el gusto haya sido bueno o malo importa menos que lo que se cree: basta con que se trate de gusto". Pero los débiles, aquellos que no pueden controlarse, que no pueden controlar las fuerzas, esos odian y se asustan de la subordinación al estilo; por eso buscan principios que manden absoluta y universalmente. En eso se parecen a los críticos de arte (artistas fracasados, a menudo, que acuden a principios para hablar del arte. Pero para N. esa búsqueda del universal, en todas partes presente, ¿no será el signo de una impotencia de creación, de atreverse a valorar por su cuenta, un miedo a la creación? Nietzsche no pretende decir algo definitivo que clausure la historia. Según él, se obra moralmente, cuando se actúa con magnanimidad más que cuando se dictan leyes y reglas. Nunca se sabe si uno las cumple ni si dichas reglas hacen más daño que bien. Ejemplo: ¿quién no ha encontrado personas que se someten tanto a principios y reglas que no tienen tiempo para una visita que llega de sorpresa. Falta magnanimidad. Para N. la moral se enseña, no a partir de principios o máximas sino mediante el ejemplo y asentando costumbres. Si alguna lección se puede sacar del comportamiento de Z., es interesante verlo dispuesto a renunciar a su misión (prólogo § 2) para no infligir un sufrimiento inútil al santo.

> Cuando Zaratustra hubo oído las palabras del santo dijo: "¿Qué podría yo darles a Uds? Pero déjame ir a prisa para que no les quite nada". Y así se separaron riendo como ríen los niños.

Si N. insiste sobre algo, es sobre la perspectiva de una ética de la singularidad. Ella se asienta sobre el dominio de sí, por lo tanto, sobre la vida de uno y la capacidad de vivir su vida como bello experimento estético moral, y no referida a principios universales. Dicha ética sabe que nunca existe solución hecha y es tolerante frente a las diferencias. Lejos de dejarnos a la intemperie de una ausencia de moralidad, N. dice en *Fragmentos Póstumos*:

> "Queremos ser herederos de toda la moralidad que ha antecedido, y no volver a iniciar a partir de cero; todo lo que hacemos no es más que la moralidad que se da vuelta en contra de la forma que ha tomado hasta aquí".— (Primavera-otoño 1884, frag. 25 (457))

Allí está su inmoralismo, en criticar una moral de principios para regresar a la creación que inauguró toda moral, que se solidificó en el rebaño. Y lo primero que hace dicho inmoralismo es cuestionar la ausencia de cuestionamiento sobre las ideas de bien y mal, y se niega a dejarse conducir como un cordero.

Con *La genealogía de la moral* lo importante para N. no es proponer un modelo de moral. El libro es más bien una máquina de guerra en contra de la moral judeo-cristiana y en contra de las moralidades no críticas sobre ellas mismas. Por otra parte, N. rechaza la significación moral de la responsabilidad, ligada al sentimiento de culpabilidad que suele acompañarla y queda relacionada con el pasado; pero N. no abandona la responsabilidad; ella en él adquiere una valoración elevada. Significa: orgullo (*fierté*, *pride*), autoaceptación de sí (sí a mi pasado y a mi presente), sentimiento de armonía, apertura y, sobre todo, responsabilización por mañana. N. rechaza la responsabilidad en cuanto laicización del pecado y de la culpa; pero la afirma en cuanto sentimiento de formar parte del futuro. Él critica la ir-responsabilidad por resentimiento que es el fatalismo del débil (no hay nada que hacer), o la irresponsabilidad como compasión "socialista gregaria" (hay que comprenderlos). Y dice: "Occidente ha perdido los instintos de donde nacen las instituciones, de donde brota el futuro… Vive al día a día".[42] El "jefe/señor de su vida y responsable mira al futuro, asume sus actos y los de aquellos de los cuales responde, persiguiendo metas que se relacionan con el porvenir de la humanidad. Esa responsabilidad no es responsabilidad "moral" con culpabilidad, sino responsabilidad del individuo que organiza el porvenir por amor al hecho del mundo y al hecho de la vida, como el Niño de "Las tres metamorfosis". La exigencia de una ética estética está del lado de la escultura de sí mismo, ética guiada

42 cf. *Crepúsculo de los ídolos, Incursiones de un intempestivo*, § 39.

por un gusto fundado sobre el amor incondicionado del hecho de la vida, amor incondicionado de la libertad de pensar y actuar. Ese amor del Hecho del Mundo libera. "Querer, libera, dice N. en el Z en las Islas de las bienaventuranzas. Ese amor, esa libertad sólo pueden desplegarse lejos de las creencias en trasmundos ideales o divinos, y allí donde el mundo ha vuelto a ser infinito, sobreabundante, no asible en una finalidad dada. Cuando el hombre ya no se busca a sí mismo en el mundo, cuando tiene confianza en él, entonces puede engendrar y devenir creador. La voluntad humana encuentra fuerza y potencia al decir Sí al esplendor sobreabundante del mundo.

Si hay que hablar de fundamento, habría que buscarlo para N en la 'benevolencia para con el otro', ese otro, quien, como yo está en el hecho de la vida, ensayando maneras de actuar, pero sin compromisos con sus prejuicios. Y la tarea del hombre moral que propone N. es la de promover un tipo de hombre que, regresando sobre sí, ame la tierra, luche en contra del nihilismo. Se trata de ser "un ser humano" decente, con buenas maneras, sin la vulgaridad del ideal ascético. La desgracia de la humanidad viene del hecho que ella desprecia a la existencia en la cual está y sueña con otra. De allí vienen las construcciones de "significaciones morales de la existencia" con trasmundos. Hay que cambiar nuestro gusto y reconocer y criticar la necesidad de las justificaciones metafísicas de la moral (recompensa, castigo, voluntad de Dios) a favor de una confianza más grande para con la voluntad creadora consciente de sí misma. El hombre esclavo, masa, rebaño, confunde "ambición espiritual personal" con "búsqueda desenfrenada de objetos": poder, prestigio etc. Eso es así, porque no dice Sí a su vida. El artista, perdido en su creación, se olvida de sí, obedeciendo a las exigencias del acto creador. Allí importan la probidad y la honradez que saben de la mentira y de la impureza moral de toda conducta.

Quizás para terminar, con Valadier (1970, pp. 265 y ss.) podemos decir lo siguiente:

1) El inmoralismo que N. reclama en *Ecce homo*, por ejemplo, no va a "pregonar un anarquismo de los instintos naturales". Permanentemente N. habla de una disciplina gracias a la cual el individuo escapa a sus pasiones. Es que quién no domina sus deseos, sus pasiones, es un ser meramente reactivo, reacciona a la huella de "cosas" en él, como el perro de caza. N. habla de "moralidad de las costumbres" gracias a la cual se da el paso de la animalidad a la humanidad. "Queremos herederos de la moralidad anterior y no volver a iniciar de cero" dice N. como ya lo hemos recordado.

2) Esa necesaria disciplina no tiene nada que ver con la negación de los instintos naturales, (comer, dormir, sexo) pero sí algo con el asentamiento de instintos culturales, es decir de las costumbres. El "hombre de la gran salud" es el hombre apto para no taparse los ojos delante de nada en él, ni siquiera delante de la violencia de la moralidad, ni delante de la irracionalidad y la ilusión de la razón; o sea, el hombre de la gran salud mira a los ojos toda la mentira de sus verdades. Sabe que sus verdades no son más que "ensayos de formulación" y/o acción sin pretensión a decir o asir el "en sí" de las cosas, de la vida; sabe que el lenguaje no es más que lenguaje, pero es lenguaje, es decir "pecera" desde donde cada uno piensa y mira su vida. El hombre de la Gran Salud no niega la animalidad en él, más bien sabe que necesita de lo que hay de peor en él, porque su decisión es juego de fuerzas y que se trata de superación de las fuerzas heredadas en uno, si quiere llegar a lo mejor.
3) La existencia del gran SI a la vida, Sí incondicional, es vida de la Voluntad de poder en uno. El hombre fuerte es aquel que no necesita explotar al otro, ni reprimirlo para ser fuerte. Su fuerza es sobreabundancia. No es el soberbio. No necesita de la comparación con los demás para saber su valor. Se trata de moral del honor.

Allí está la crítica radical de Nietzsche, es decir esa crítica que nos llama a regresar a esa raíz que el hombre rehuye, no quiere mirar en él.

Para revisar lo que acabamos de decir sobre el método genealógico les recomiendo leer el libro de MacIntyre *Tres versiones rivales de la ética*, cap. 2.

A manera de descanso pueden leer el libro de H. Hesse *El juego de abalorios* (pp. 12-13 y pp. 79-80 sobre la personalidad).

NIETZSCHE: CLAVES DE LECTURA

IV
CLAVES DE LECTURA E INTERPRETACIÓN DE NIETZSCHE

A medida que uno adelanta en la lectura de las obras de Nietzsche se ve obligado a hacerse la pregunta: ¿Cómo leer a N.? La facilidad inmediata de lectura de N. es engañosa. Por poco que uno haya hojeado alguno de sus escritos, especialmente de su período de madurez, habrá percibido que es un filósofo que no escribe, como los demás, largos tratados sobre un tema. Más bien su escritura es del tipo de la poesía en donde abundan los aforismos y el conjunto es asistemático. Esas mismas características pueden dar la impresión que N. es un autor fácil de entender, pero no es así. Este curso sólo pretende ser una introducción a una lectura de Nietzsche, sabiendo que pueden existir muchas otras, y que incluso N. invita a cada uno a atreverse a hacer su propia lectura. Vamos a limitarnos a presentar una serie de consideraciones y de referencias que se pueden estimar suficientes para proporcionar algunas claves de lectura.

En el libro *Diálogo con Nietzsche* (Barcelona: Paidós, 2002), en el capítulo titulado Nietzsche 1994, Gianni Vattimo recuerda cómo después de una lectura de Nietzsche más bien "politizante" (después de la IIª guerra mundial) hoy tiende a predominar una lectura estética. Prescindiendo de la lectura política que se hizo a partir de las alteraciones de la hermana de N. y que llevaron a relacionar el nazismo con posiciones de N., en la segunda mitad del siglo XX Foucault, Deleuze, Guattari tendieron a acudir a Nietzsche para enjuiciar a la sociedad burguesa y al capitalismo, cosa que evidentemente se puede hacer a partir de varios textos de N. Ahora bien Vattimo ve en el éxito actual del libro de Alexander Nehamas, *Nietzsche, Life as literature* (Harvard: Harvard University Press, 1987) "como una liberación del componente estetista de aquellas interpretaciones "francesas" de N. respecto al revestimiento político en el que entonces estaban encerradas" (Vattimo, 2002, p. 291).

Según Vattimo, hoy día lo que parecería dominar en la lectura de N. es la lectura que viene des desconstructivismo de Derrida, es decir el aspecto estético-literario, despojado del revestimiento político. Derrida en su *Éperons (espelones, estela, indicios)-Estilos de Nietzsche* discute la lectura de Heidegger. "Al interés ontológico de Heidegger, a su permanecer en el horizonte de la onto-logía (por lo tanto logocentrismo, obsesión de lo propio, de lo auténtico etc.), Derrida contrapone la referencia a lo indecible, a la ambigüedad de la diferencia sexual y sobre todo, a la ambigüedad del don del ser" (Vattimo, 2002, p. 292). Así hoy en día se habría olvidado el N. político a favor del estético. Eso corresponde ciertamente a la mentalidad de nuestra época que ya ha olvidado la revolución política y que práctica la deconstrucción sobre todos los discursos heredados. Según Nehamas: "El vertiginoso pluralismo estilístico de Nietzsche sería el ejemplo vivido de un pensamiento que toma radicalmente en serio la ausencia de fundamentos y, por lo tanto, puede concebir el yo solamente como la creación literaria que hace de sí mismo" (Vattimo, 2002, p. 298).

4.1. Un hilo conductor: la superación de la metafísica

Hemos dicho ya cómo, según N., la metafísica es síntoma de la enfermedad moral del hombre, de su desconfianza par con la vida. Es síntoma de su necesidad de asegurar la vida con un trasmundo. Ahora nos toca ver la inconsistencia filosófica de la metafísica según N.[43]

La superación de la metafísica, de la visión dualizante del mundo, el de aquí *vs* el de más allá, ha sido la intención explícita de N. En *Humano, demasiado humano*, I, § 20 Nietzsche dice:

> Un grado ciertamente muy elevado de cultura se alcanza cuando el hombre llega a superar las ideas y las inquietudes supersticiosas y religiosas y, por ejemplo, no cree ya en el ángel guardián ni en el pecado original, y hasta ha dejado de hablar de la salvación de las almas: una vez adquirido este grado de liberación, (de cosas ligadas a los mundos religiosos) tiene aún que triunfar de la metafísica, a costa de los mayores esfuerzos de su inteligencia.

43 Nota de autor: En nuestra lectura vamos a inspirarnos sobre todo del libro de Michel Haar: *Nietzsche et la métaphysique*.

Esa exigencia de la superación de la metafísica —en cuanto recurso a un mundo otro a fin de justificar éste y poder soportarlo— corre a lo largo del pensamiento de N. Reconoce esa exigencia desde los inicios de la filosofía, con la afirmación de la necesidad de derribar del platonismo, y ese platonismo para el pueblo que sería el cristianismo, hasta llegar a la afirmación del eterno retorno.

Heidegger también habla de superación de la metafísica. Pero en Heidegger la preocupación por la metafísica viene del hecho de que ella, en el mundo occidental, ha devenido olvido del Ser, porque ella es sobre todo preocupación por el ente en virtud de su obsesión por el principio de razón suficiente. La ciencia moderna, enlazando fenómenos, se siente liberada de la pregunta por el Ser: el funcionamiento de este mundo es razón suficiente, sobre todo con el dominio de la técnica. Así, la metafísica, según Heidegger, reduce el Ser al Valor, es decir a la validez puesta y reconocida "por y para" el sujeto. Eso hace que del "Ser en cuanto tal" no quede nada. El predominio de la preocupación por la "fundamentación" y el "proceso" ha hecho olvidar la preocupación por el fundamento, por el Ser. La reducción de toda la realidad al esquema fundante-fundado hace que el fundamento acabe por valer sólo en cuanto está enunciado. Pero, según Heidegger, en cuanto el fundamento se enuncia, está y queda en poder del sujeto que lo enuncia. Toda la realidad se reduce al sujeto y a sus esfuerzos de expresión; pero del "ser en cuanto tal" no hay nada; se ha olvidado el Ser. Por eso Heidegger se esmerará en regresar hacia lo que funda toda pregunta posible sobre el *ente* y que condiciona el pensamiento en su esfuerzo. En ese esfuerzo él llama la atención hacia el Ser en cuanto tal, aquello que "es y se da" antes de todo pensar y decir, y que escapa a todo esfuerzo de fundamentación.

Para Nietzsche, a lo largo de sus textos, con la metafísica se trata sobre todo de una lucha y de una tarea: es la tarea de liberarse de la metafísica. Pero hay que saber que, según él, la metafísica es esencialmente la escisión de la vida en dos mundos: uno valorizado y verdadero y otro falso e iluso. Así la metafísica es esencialmente la creencia en otro mundo, creencia en un mundo ideal y verdadero en sí, contrapuesto a este mundo de apariencias. En este mundo, N. lo constata, el ser humano vive en la tensión entre "existencia fugaz" *vs* "sentido", "ser *vs* deber ser", "hecho *vs* valor". Es esa tensión entre dos términos opuestos la que ha llevado a la metafísica; ie a instituir un mundo de sentido pleno, contrapuesto al de nuestra temporalidad. El mundo de la metafísica es el mundo del ser pleno, sin cambio, eterno; mundo dominado por la categoría del *Grund*, del fundamento seguro al cual acude el ser humano. En contraste, el supra-hombre será el hombre feliz en el cual puedan coincidir "evento y sentido", "existencia y sentido"; será el

hombre que ya no necesitará de trasmundos. La creencia en ese "mundo otro" es lo que N. tipificará como "el platonismo"; y el cristianismo le aparecerá como un platonismo para el pueblo.

En N. vamos a encontrar un esfuerzo de demistificación de los discursos. Esa tarea demistificadora es, para él, tarea de la filosofía.[44] Niezsche se propone en esos textos dar a ver, descubrir las raíces instintivas "de la moral, de la religión, de la filosofía" (*Más allá del bien y del mal* § 3).

> Detrás de toda la lógica y de la aparente soberanía de sus movimientos, hay evaluaciones de valores, o, para decirlo con mayor claridad, exigencias fisiológicas impuestas por la necesidad de mantener un determinado género de Vida.

Así, N. se esmera en mostrarnos cómo la raíz de todos esas mentiras morales y metafísicas es el instinto de conservación, frente a la amenaza de este mundo, a su sin-sentido. Pero puede parecer que ese instinto es algo como un "fondo" (*Grund*) que se sustraería a la mistificación y que perduraría a lo largo de los cambios históricos de religiones, metafísicas, etc. Se trataría entonces de una especie de fuerza natural siempre actuante, que vendría a ser el referente verdadero al cual hay que acudir para entender todas las verdades, y todas las fábulas. Pero si hay un mito en contra del cual Nietzsche ha luchado ha sido el "mito de la verdad", "la creencia en la verdad". Sería precisamente por esa renuncia a "la creencia en la verdad" que Nietzsche puede escapar a la idea de Heidegger, según la cual N. seguiría anclado en el concepto metafísico de la verdad entendida como adecuación de la proposición con el dato.

La crítica de N., en cierto sentido, se sitúa en prolongación con la crítica de Kant que rechazaba todo "conocimiento" que pretendiese ir más allá de los fenómenos. Pero evidentemente N. rechaza el recurso kantiano al "pensar" distinguido del "conocer" al nivel de la *razón pura teórica*, y rechaza también el recurso a la "fe" en un mundo trascendente como postulado de la *razón pura práctica*. Recordemos que, al nivel de la *razón práctica*, el postulado de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios es lo que permite pensar que se dará cumplimiento al deseo de felicidad que hay en el hombre. Esa felicidad es imposible aquí. Pero es el gesto de zorro que regresa, asustada, detrás de los barrotes de la jaula.

En *Crepúsculo de los ídolos*, es importante el § 3 de la sección titulada "¿Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en fábula?" En esa Historia de una fábula,

44 Nota de autor: Véase *Humano. demasiado humano*, *Consideraciones intempestivas*, *La genealogía de la moral*.

como dice Nietzsche, él recuerda la historia de la metafísica en la conciencia humana, y se enfrenta directamente a Kant cuando habla de: "El mundo-verdad inacessible, indemostrable, que no se puede prometer, pero que, aun suponiendo que fuese imaginario, es un consuelo y un imperativo". Es así como Nietzsche resume la propuesta de Kant. Ese mundo, "aunque fuese imaginario, es un consuelo y un imperativo". Tengo que actuar como si ese mundo existiese.

El númeno, la idea kantiana, ideal de la razón pura, son para Nietzsche la última ola, ya extenuada, del planteamiento platónico. La *idea platónica*, eterna y modelo de todo lo existente, acaba su recorrido en la *idea kantiana*, pero ésta es la extenuación del sol de Platón que ya pierde su fuerza en el Chino de Königsberg. En Kant encontramos la *idea platónica* pero sublimizada, pálida, nórdica, konigsberguense, septentrionizada, mera referencia y consuelo.

Con lo dicho acabamos de plantear el problema.

La superación de la metafísica es para N. una tarea. Tarea con dos vertientes: una "crítica" y la otra de "reconstrucción".

4.1.1. Tarea crítica

Para la tarea crítica es necesario ver cómo la creencia en la metafísica se ha constituido y se ha hecho necesaria. ¿Qué reflejos, qué pulsiones, qué motivos han llevado a la negación de este mundo? ¿Cómo y porqué este mundo nuestro se ha afirmado como engañoso, mera "apariencia" de algo otro? Ver eso es importante porque esa negación del mundo lleva ya en germen el nihilismo acabado que vivimos ahora, es decir el desmoronamiento del recurso a una verdad incondicionada, porque no sometible a la legislación de la razón como Kant lo había señalado: ese mundo otro no se puede ni afirmar ni negar porque escapa al mundo en donde el intelecto es válido. Sin embargo, ayer, ese mundo metafísico sostenía el sentido del nuestro. Con eso hemos señalado la tarea crítica de la cual se trata.

Eso acaba por amenazar también al mismo positivismo tan seguro de sí, en tiempos de Nietzsche, como amenaza también toda la idolatría de los hechos que tipifica el espíritu cientifico. Se tratará pues de entender en qué sentido eso es verdad. De momento lo dejamos aquí; lo veremos más adelante.

4.1.2. Tarea de reconstrucción

La obsesión de Nietzsche era el nihilismo. Su pregunta es: ¿Cómo superar el nihilismo, cómo salir de la desesperanza, típica de Shopenhauer, cuando faltan

metas y respuestas a la pregunta “por qué”? ¿Por qué este mundo? ¿Por qué no, nada? ¿Cómo superar esas preguntas, sin recaer en ideales de sustitución, que serían igualmente nihilistas? Es decir, ¿cómo ‘no’ hacer una mera traslación y colocar la apariencia —este mundo— como meta [típica actitud de cierto materialismo], sustituyéndola a la antigua verdad? ¿Qué serán las nuevas metas?

4.1.3. El método para llegar a la propuesta

Puesto que la tarea no es de mera destrucción sino de reconstrucción, se puede entender que dicha tarea va a suponer esfuerzos, pero también una verdadera estrategia.

Dicha estrategia se plasma en tres pasos *a)* retroceso genealógico, *b)* subversión, *c)* percepción de lo abisal.

Vamos a enunciar esos pasos primero y después analizarlos. Entramos a una temática delicada.

4.1.3.1. Primer paso: retroceso genealógico

Nietzsche lo dice en el texto de *Humano, demasiado humano*, ya citado, I, § 20, y es el título del mismo párrafo “Algunos escalones hacia atrás”: “Es necesario un movimiento de retroceso” para llegar a comprender y “justificar” histórica y sicológicamente las categorías metafísicas y su sistema de oposiciones binarias: verdadero/falso; esencia/aparencia; bien/mal. También lo dice en *Aurora* § 10: “Para triunfar de la metafísica, un movimiento de retroceso es necesario: hay que captar en las representaciones metafísicas su justificación histórica y también psicológica”.

En *Humano, demasiado humano* § 20, Nietzsche ha llamado “genealogía” a ese proceso. “No se trata, dice Nietzsche, de ir con aire de superioridad con la metafísica y lanzar sobre ella una mirada por encima del hombro; aquí también, como en el hipódromo, es necesario dar la vuelta para terminar la carrera”. Terminar la carrera, es decir llegar a la raíz del problema. Hacer eso es lo que Nietzsche se propone con la genealogía de la metafísica. Se trata de mostrar a qué responde ella, a qué fuerzas responden y dan satisfacción los valores que la metafísica promueve. Esos valores son: permanencia, fundamento, identidad a sí, felicidad, que son los contenidos de la idea del Ser en Sí, contrapuesta al ser vivido por el hombre. Se trata, a fin de cuentas, de mostrar porqué el hombre necesita de esos cuentos, de esas fábulas, de esa utopía, de un mundo mejor, perfecto,

que escape al devenir, al mal, al dolor, a la contradicción, a la sensibilidad y a la sensualidad.

La genealogía pretende hacer entender el "porqué" de ese fenómeno llamado "metafísica". Es fenómeno, o sea síntoma, manifestación de cierto tipo de fuerzas que juegan en el hombre: es síntoma de cierto tipo de existencia que hasta la fecha ha necesitado de ese recurso.

4.1.3.2. Segundo paso: subversión

Se trata de una subversión, de una reconstrucción heurística, metodológica. Después de haber hecho la genealogía, (aquí no hemos hecho otra cosa que señalarla y N. la lleva adelante mediante un análisis del lenguaje que veremos más adelante) se trata de subvertir, deconstruir, desestabilizar lo que tienen de fijo las oposiciones sobre las cuales juega la metafísica. La idea es ver lo que pasa si intercambiamos su rol. Allí podemos reconocer el método que ya vimos utilizado con la moral: ¿Y si el bien fuera el mal? ¿Y si el verdadero mundo fuera el falso y el nuestro el verdadero?

Evidentemente esa operación de "subversión" tiene su riesgo si no se percibe el carácter metodológico de la operación. Se puede llegar a pensar que N. se mantiene en la metafísica habiendo, sólo intercambiado roles y funciones de los "términos", Pero no es suficiente deconstruir las oposiciones metafísicas para salir de ella. ¿No se queda uno preso de lo que critica, puesto que se queda en las aguas de lo que critica? De hecho, la pregunta es la de saber si la contradoctrina que pretende proponer Nietzsche no será mera inversión de la misma metafísica, o sea, otra metafísica bajo la forma de una inmanencia total. Tendríamos entonces valorización absoluta, metafísica, de lo que ayer se negaba, a saber: la vida en sus manifestaciones, pero ella como instancia subyacente a todas ellas. La vida considerada como instancia última para entenderlo todo, quedaría como una fuerza vital independiente de los fenómenos fisicoquímicos en los cuales se manifiesta. Eso es una figura de vitalismo que se ha atribuido a Nietzsche.

Tal procedimiento haría de hecho regresar sobre la tierra, y al mismo tiempo reafirmaría la unicidad del mundo, y con eso, efectivamente se cumpliría con dos grandes preocupaciones de Nietzsche: unidad de todo y no trasmundo. Pero esa lectura es lectura 'metafísica' de N., y de hecho es una lectura que se ha dado y se da. Pero tal lectura limita la propuesta de N. a una mera inversión de la metafísica, y, de hecho, se ve que la inversión queda presa de lo que invierte. Tal lectura, que a fin de cuentas "vulgariza" la propuesta de Nietzsche, hace difícil entender sus

gritos de triunfo. Por lo tanto, conviene medir bien la propuesta de Nietzsche y ver si se respeta la fuerza que él le veía.

Por eso tenemos que seguir hasta el tercer punto de su propuesta.

4.1.3.3. Tercer paso: lo abisal

Sabemos que no se trata, al nivel de moral, de colocar el bien de ayer como el mal para hoy y viceversa. (Voltear la tortilla) Lo que N. propone, al nivel moral, lo hemos visto, es otra manera de valorar. Frente a la afirmación de un mundo metafísico, de un mundo otro, lo que Nietzsche propone es la toma en serio y 'exaltación' de las cosas terrenales, de lo que se da en las cosas, en el mundo, en la apariencia. Pero no mera es apología de la superficialidad, de la fenoménico, más bien es su manera de decirnos que es en lo sensible que hay que percibir lo abisal, el sin límites. Eso se parece a lo que dice Merleau Ponty cuando habla de experiencia metafísica contrapuesta al sistema metafísico, compuesto de conceptos arreglados según su "composibilidad y compatibilidad lógica" (aseidad, eternidad, inmovilidad). La conciencia metafísica de Merleau-Ponty es experiencia que se sitúa fuera de la relación sujeto/objeto de la metafísica ontológica, asentada sobre un sujeto cognoscente *vs* un objeto conocido, y que busca racionalmente un fundamento estable: el Ser en cuanto tal. En la experiencia metafísica, se trata de una manera de ser que remite a la experiencia cotidiana: este mundo, los demás, la historia humana. Pero en vez de tomar "todo eso" como hechos, es decir según nuestra manera de constituirlos objetivamente, como si fueran esencias evidentes (desde el lenguaje recibido sabemos de qué se trata en esas experiencias cotidianas), más bien la conciencia metafísica de Merleau-Ponty "redescubre su extrañeza radical", es sensible a su profunda contingencia. La conciencia metafísica remite a ese intercambio "Yo/lo otro" (el lápiz, mi amada/o) en donde "cojo algo y al mismo tiempo estoy cogido", y en donde me siento al mismo tiempo profundamente yo y profundamente universal. Eso es válido para todos.[45]

Con lo "abisal", lejos de resucitar un absoluto integrador, a la manera de Hegel, pero ubicado en el cuerpo o en este mundo, lo que N. nos invita a considerar es un nuevo infinito, un "infinito de interpretaciones" en donde ninguna puede pretender ser la decisiva, la última. Allí tenemos el lingüista que sabe que "todo es interpretaciones, lectura, que todo aparece en el lenguaje, y sólo en él". Y para Nietzsche todas las interpretaciones están ancladas en lo cotidiano, en lo que

45 cf. Merleau-Ponty, *Sens et non sens*, artículo « La métaphysique dans l'homme » (Paris, Nagel, pp. 145-173).

son sus gestos, sus actos, a saber: sueño/despertar; hambre/no hambre; salud/enfermedad; castidad/uso del sexo. He allí "el pan cotidiano", podríamos decir, de la vida cotidiana y que no podemos despreciar como si dichos actos/gestos no dijesen nada de la realidad. Desde Parménides despreciamos los sentidos en cuanto cambiantes. Según él el "ser" sólo se daría a la razón que es sin cambio.

Pero esos actos, esas actitudes, esos sentimientos cotidianos son diferencias que habitan nuestro cuerpo y que sostienen e inspiran todas nuestras interpretaciones. No se trata de rehabilitación de la apariencia en contra de la esencia, de lo múltiple en contra de lo uno, sino se trata de recuperar, de volver a encontrar el peso, el precio de los pensamientos y de los gestos cotidianos, esos gestos que no tienen fines trascendentes en ellos. N. quiere hacernos caer en la cuenta de "cuanto y cómo" la preocupación por las causas primeras, o los fines últimos; es decir la búsqueda de un originario intemporal ordinal, un primero e incondicionado, esconde y hace perder de vista perspectivas elementales de la vida.

Con eso también Nietzsche señala, de hecho, una dimensión "originaria" (no en términos temporales), dimensión decisiva fundamental en donde se enraizaría nuestra vida. Se trata de la dimensión afectiva, dimensión de las pulsiones etc.… que N. va a designar con un nombre único: la "Voluntad de Poder", es decir "aquello que quiere poder en nosotros". Pero, hacer eso, ¿no será poner como "fundamento" de todo a la 'voluntad de poder'?, ¿no será regresar a la metafísica, restaurarla en cuanto se señala una referencia decisiva? Allí está ciertamente una lectura posible; pero, que no creemos fiel a N.

¿Por qué tal lectura no es fiel a Nietzsche? Porque la Voluntad de Poder no remite a "una instancia única", sino remite a una multiplicidad de pulsiones, de fuerzas que se unen y se rechazan. Para N. No se trata de separar lo que adviene y lo que hace advenir. Eso sería quedarse en la mitología del sujeto que separa el "ser actuado" del "actuar". N. Dice: "Cuando digo 'el relámpago resplandece' pongo el "resplandecer" un vez como actividad y una segunda vez como sujeto: por lo tanto, he colocado, debajo del acontecimiento, un ser que no se confunde con el acontecimiento sino que, al contrario, permanece, es y deviene" (*Fragmentos* 1885-1886, 2, 84). La dualización de instancias activas/pasivas es una interpretación desde la gramática (sujeto/objeto): lo que subyace (sujeto) sostiene el acto objeto. Pero la interpretación desde la gramática y su lógica no se puede aceptar en cuanto lleva a renunciar a la complejidad para buscar una causa simple a todo acontecimiento.

> De la misma manera que el pueblo separa el 'rayo' de su 'resplandor', y concibe éste como una acción de un sujeto que él llama 'rayo'; de la misma manera la moral popular separa la 'fuerza' de sus 'manifestaciones' como si hubiese detrás un sustrato diferente que 'podría o no' manifestarse y que sería la fuerza. Pero no existe tal sustrato. No hay ningún ser detrás del actuar, el efectuar, el devenir; el agente es simplemente algo añadido a la acción, inventado; la acción lo es todo. (*La genealogía de la moral* I, § 13)

Se trata, con la distinción entre "agente y actuado" de una diferencia de perspectivas-sujeto *vs* objeto. Eso, para N. es así para todo. Se trata de interpretaciones. Esa perspectiva de la causalidad oculta las fuerzas en juego. Para N. todo es juego de fuerzas, de energías.

Incluso en el cuerpo se trata de interpretación en la formación de un órgano.

> La voluntad de poder interpreta: en la formación de un órgano, se trata de interpretación; ella (la V de P.) delimita, determina grados, diferencias de potencia. Meras diferencias de potencia no podrían todavía percibirse como tales: debe haber un algo que quiere querer, que interpreta el valor de cualquier cosa que quiere crecer… En verdad la interpretación es ella misma un medio para hacerse dueño de algo. (Por lo tanto el proceso orgánico supone una interpretación permanente) (*Fragmentos Póstumos*, 85-86/148).

La institución de una jerarquía para la creación de un órgano significa que una fuerza pone a otras a su servicio, las somete a su perspectiva, interpretándolas según su valor; las hace utilizables, útiles para ella (Franck, p. 230). Eso ocurre en el cuerpo en donde cada órgano se distingue de los demás por su especialización. Una fuerza es creadora cuando anuda, relaciona contrarios. La *voluntad de poder* es la fuerza organizadora de todo y en cada momento o elemento del proceso. Preguntarse porqué la *voluntad de poder* da lugar a una pluralidad de órganos viene a ser buscar porque la *voluntad de poder* llega a multiplicarse y organizar su propia multiplicación. Eso se constata.

La complejidad del organismo significa que todo órgano, bajo relaciones diferentes, o a su turno o simultáneamente, manda y obedece. Cada órgano, sin cesar no deja de comprender y hacerse entender de manera diferente puesto que

el cuerpo es un devenir. Los múltiples "tú debes" y "hay que" que ocurren en la fisiología del cuerpo hacen del cuerpo un fenómeno moral por excelencia, nunca tienen el mismo sentido (Franck, p. 241) Eso va con dolor y con compasión; hasta la ruptura de un órgano, si el dolor es demasiado fuerte.

Dentro de esos procesos hay una lógica —pero no es la de "no contradicción"— la que lleva a N. a decir "la lógica es una suerte de columna vertebral para vertebrados" (1885, p. 67). La lógica que remite a la VP, es una especie de "columna vertebral ausente" del ser, del ente. Y N. plantea la pregunta de la relación del cuerpo con la verdad, la lógica, el conocimiento. Cuánta verdad soporta tu cuerpo, problema de incorporación. Para eso hay que poder mirar las cosas con centenares de ojos, y no desde una sola perspectiva, para ver las cosas como son; y hay que salir de esa visión lógica —de no contradicción— que estabiliza, simplifica, reduce todo a lo mismo.

Eso abre horizontes laberínticos, insondables, permutables. No se trata de apuntar a un núcleo de sentido homogéneo y estable, ni a un fundamento del saber, sino a movimientos de auto-reinterpretación del viviente, siempre ofrecidos a nuevas interpretaciones. Eso nos lleva a entrar a la interpretación en Nietzsche.

4.2. Un principio de lectura: la interpretación

Entramos a la interpretación genealógica en metafísica.

Subrayemos desde ya una cosa que ya hemos dicho. Con excepción de pocas obras redactadas bajo una forma continua, la obra de Nietzsche está compuesta de fragmentos, más o menos largos, numerados y con fórmulas que llaman la atención o chocan al principio. La clasificación en capítulos no representa una verdadera fusión, de dichos fragmentos, en un discurso seguido. Incluso cierta atmósfera que acabaría por dominar el libro está permanentemente cortada por irrupciones de cambios de ritmos que generan la sensación de caminar en un laberinto. Eso ha inducido a algunos a no reconocerlo como filósofo. Pero N. tiene un buen abogado en la persona de Heidegger, que en su libro titulado *Nietzsche* dice:

> Desde mucho tiempo se suele decir, desde lo alto de cátedras alemanas de filosofía, que N. no sería en nada un pensador riguroso, sino "un filósofo-poeta", que N. no podría contarse en medio de los filósofos que reflexionan sobre cosas abstractas y separadas de la vida, sobre cosas fantasmales. Que si uno se empecina en designarlo como filósofo, hay que comprenderlo como un "filósofo de la vida". (Heidegger, 1961, p. 15)

En relación a esa tendencia a bloquear a N. en un vitalismo chato, quizás convenga citar el § 9 de *Más allá del bien y del mal*. Dice:

> Uds. quieren vivir acordes con la naturaleza ¡Oh nobles estoicos!! ¿Cómo juegan con las palabras? Imaginen a un ser similar a la naturaleza, pródigo sin medida, indiferente sin medida, sin planes ni consideraciones, sin piedad ni justicia, fecundo, estéril e incierto a la vez, conciban la indiferencia ella misma en cuanto es una potencia, ¿cómo podrían Uds. vivir acordes con esa indiferencia? ¿Vivir, no es precisamente 'querer ser otra cosa' que esa naturaleza? ¿No consiste la vida en juzgar, preferir, ser injusto, limitado, querer ser indiferente?

Así, dice Nietzsche: vivir es querer un modo de ser, es optar, arriesgarse a un modo de ser; no es abandonarse a un ser.

Regresamos a Heidegger quien sigue diciendo: "Esa calificación —de filósofo de la vida para Nietzsche— predilecta desde bastante tiempo, debe en sí misma inducir a sospechar de la fía ella misma, como si ella fuera destinada a los muertos, y por lo tanto superflua. Tal manera de ver cubre absolutamente la opinión de aquellos que saludan en N. "al filósofo de la vida" que hubiera liquidado de una vez por todas el pensamiento abstracto. Esos juicios corrientes sobre N. son erróneos. El error puede ser reconocido sólo si una explicación con N. provoca simultáneamente una explicación en el espacio de la pregunta fundamental de la filosofía. Pero antes será oportuno sin embargo citar una palabra de N. que viene de la época de sus trabajos sobre la *voluntad de poder*. Es ésta: "El pensamiento es para muchos una carga; para mí, en mis días felices, es una fiesta y una orgía" (XIV, 24).

Frente a las posiciones antagónicas en relación a la calificación filosófica de N. vamos a seguir a Jean Grenier quién preconiza: "aplicar a los textos de Nietzsche el método que él mismo preconizaba en su propia teoría del conocimiento".[46] Es decir, conducir la reflexión sobre los textos de N. de acuerdo al modelo del conocimiento interpretativo. En una palabra, procurar llegar a ser "buenos filólogos" de los textos de N., como lo era él para con todos los textos que leía. Eso quiere decir que vamos a procurar explicar a N. de acuerdo al espíritu y al lenguaje de N. En esa línea podemos adelantar una primera afirmación: en vez de leer sus textos como aproximaciones falladas de un sistema filosófico que N.

46 cf. Jean Grenier, *Nietzsche, Que sais-je*, p.17

hubiera deseado realizar, como lo deja pensar Colli, hay que saber que N. ha rechazado el sistema y que su "no sistema" forma parte de su rechazo y ruptura con la metafísica y su lógica.

Ubicándonos de esa manera, al mismo tiempo que hay que reconocer y valorar la variedad y la multiplicidad de géneros y de estilos, también hay que saber reconocer una unidad que ya no descansa sobre la linearidad lógica, sino sobre la multiplicación de perspectivas. Tal proliferación de perspectivas no es anodina, más bien ella traduce la pluralidad de puntos de vistas posibles a través de los cuales hay que pasar si uno quiere comprender la realidad, su devenir y sus contrastes. Siendo así, la contradicción ya no es una falta o falla en el pensamiento, más bien viene a ser la señal que nos avisa de un cambio de perspectiva, de punto de vista, de nivel de pensamiento. La interpretación es por lo tanto plural y en perpetuo cambio. Que el ser no imponga una interpretación y sea susceptible de una multitud de interpretaciones, la diversidad cultural, hoy reconocida, nos lo dice.

Evidentemente N. tiene que escribir con los signos de la lengua; signos y lógica que han servido a la metafísica. Pero él pretende construir libros que anulen el riesgo de ser tomados por metafísica ontológica. Por eso los conceptos —tradicionalmente ligados a la metafísica ontológica— van a funcionar de tal manera que pronto hay que anular su apelación de conceptos. Nietzsche los maneja como meros significantes, que juegan entre ellos, ocupando todos "alternativamente" el puesto de la "última instancia" — esa última instancia tan importante en metafísica. (Que sea el Ser en cuanto tal o las categorías transcendentales de Kant) Eso es así, precisamente, para arruinar la pretensión metafísica.

Que permanentemente los significantes se turnen, e intercambien su función de "última instancia", la lectura de N. lo da a ver. Por ejemplo, de "vida" se pasa a "interpretación", de "interpretación" a "pulsión", de "pulsión" a "fuerza", de "fuerza" a "diferencia", de "diferencia" a "voluntad de poder", de "voluntad de poder" a "Dionisos", y así perpetuamente y viceversa. Eso hace que esos significantes, esos 'conceptos', ya no se beneficien con ningún sentido propio, de ninguna esencia sustancial que pudiera cortar el movimiento y bloquear el texto en un anclaje que parecería ser esa verdad en donde el texto clásico encontraba su seguridad. "Definamos los términos" así dicen Kant, Hegel etc. En N. no hay tal cosa. Se trata de una forma que va en contra, que "contra-hace" a la metafísica, la remeda. Es parodia de signos, de conceptos que cada vez dicen otra cosa que la acostumbrada. Es allí que aparece el concepto de "interpretación" en el discurso de N. Pero ese mismo concepto es una trampa, como lo señala Pautrat (1971, p. 267).

De hecho, en cuanto se habla de interpretación en lingüística, se asume que existe un "sentido propio", posible de alcanzar, de aquello que se interpreta. Aunque dicho "sentido propio" esté ausente, o no aparezca inmediatamente, sin embargo, la interpretación lo buscaría y lo supondría por debajo de añadidos históricos. Pero N. va a neutralizar ese mismo sentido de interpretación para abrir espacio a un estilo de escritura y de lectura "flotante, fluctuante" cuyo carácter de incertidumbre fundamental hace que la "interpretación" ella misma no sea más que un eslabón entre otros de una proliferación de perspectivas.

Nos vamos a detener un poco sobre ese concepto de Interpretación y vamos a ver cómo N. lo maneja, en sentidos diferentes, para anular la interpretación metafísica.

4.2.1. Interpretación en la cadena metafísica: Referencia a "un algo" que sería referencia última

Acabamos de decirlo, la interpretación suele señalar cierta relación del hombre con el sentido, con un sentido, o indica una manera de leer que procura entroncar con un significado latente. En esa perspectiva, vamos a ver que en Nietzsche la interpretación puede tener un juego metafísico, es decir parecerá remitir a un "referente absoluto". De ese juego metafísico de la interpretación como referencia a un sentido o a leyes certeras, nos habla N. al principio del § 22 de la 1ª Parte de *Más allá de bien y de mal*, pero para denunciarlo:

> "Perdonarán al viejo filólogo que soy si no quiero renunciar al placer maligno de poner el dedo sobre los malos procedimientos de interpretación: pero ese "reinado de las leyes en la naturaleza" de que con tanto orgullo hablan ustedes, ustedes los físicos, "todo sucede como si…",[47] ese reinado de las leyes no subsiste más que en virtud de su interpretación y de su flaqueza en "filología". No es un hecho ni un texto, sino una componenda ingenuamente humanitaria de los hechos, una torsión del sentido, un halago obsequioso a la destreza de los instintos democráticos del alma moderna. "En todas partes, se dice, igualdad universal ante la ley; a ese respeto la naturaleza no ha sido mejor tratada que

47 Nota de autor: Galileo ha afirmado que las leyes de la naturaleza estaban escritas en lenguaje matemático y que él, sobre el espacio de universo que podía observar, podía tener el mismo conocimiento que el de Dios.

> nosotros".[48] He allí su seductora honrada segunda intención bajo la que se oculta otra vez el odio plebeyo en contra de toda especie de privilegio y de toda aristocracia, así como un ateismo rejuvenecido y más sutil. "*Ni Dieu ni maître*" ["Ni Dios ni dueño"], tal es su voto, el deseo de ustedes, también y por eso gritan: "Que vivan las leyes de la naturaleza! No cierto!".

¿Que nos dice N.? Con eso de las leyes universales de la gran máquina universo, Uds. científicos ya no necesitan acudir a Dios. "Dios, hipótesis inútil" dijo Laplace a Napoleón. El universo entero ya no habla de nadie; es un gran autómata autosuficiente. Igual que para cualquier autómata, la pregunta por su creador no es pertinente. Ateismo rejuvenecido y sutil; pero, dice Nietzsche, allí, en las leyes universales de la naturaleza que descifran los científicos, ¿no estaría el referente absoluto, de última instancia, para los científicos? La máquina de interpretación de Nietzsche no queda impresionada por la ciencia de su tiempo y desenmascara un sustituto de Dios en el recurso a las leyes. De hecho, él sigue diciendo, en nuestro texto:

> "Pero, lo repito, eso es interpretación y no es texto" [*das ist Interpretation, nicht Text*], afirma Nietzsche. Podría ser que otro, apoyándose sobre una intención y una interpretación diametralmente opuestas descifrase en la misma naturaleza y a partir de los mismos fenómenos el triunfo de otra cosa, de instintos de poder y de voluntades tiránicas; este nuevo intérprete nos revelaría la "voluntad de poder" en su realidad universal y en su fuerza absoluta, hasta el punto de que casí todas las palabras serían inutilizables, e incluso la palabra "tiranía" parecería un eufemismo, una metáfora demasiado débil, demasiado humana. Este otro filólogo acabaría sin embargo por afirmar respecto a este mundo eso mismo que Uds. afirman, es decir, que tiene un curso "necesario" y "previsible", no porque esté sometido a leyes, sino porque las leyes faltan en absoluto, y porque toda fuerza, a cada instante, va hasta el fin de sus consecuencias. Pero como esto no es aún más que una interpretación, ya sé que van Uds. a hacer esa objeción: pues bien, tanto mejor"

48 Nota de autor: Newton ha dicho que dos cuerpos ejercen uno sobre otro una fuerza que varía de acuerdo al inverso del cuadrado de la distancia que los separa y de acuerdo al producto de sus masas. Y esa ley sería válida al nivel macro y micro.

He allí pues una forma de entender "interpretación" que se va a encontrar en N. y sobre la cual se podría fundar toda una lectura de la obra de N. En esa forma se oponen "la verdad del texto o del hecho" *vs* "la inadecuación de la interpretación, del comentario científico". A cada lectura, incluso la lectura científica que pretende ser "simplemente lectura de" como si fuera una fotografía de las leyes internas de los fenómenos, Nietzsche le dice eres "interpretación" Lo que lees no es un estado de hecho; tu ciencia o tu filosofía no dicen la naturaleza tal como es, si no es sólo una interpreta-ción, una distorsión. N. dijo: "Te falta someterte a las reglas de la verdadera filología". Por lo tanto sería la filología la que lograría una lectura neutra. ¿Por qué la filología? Porque es normalmente lectura que desaparece detrás del texto. Es lectura que sólo busca el texto original.

Se ve cómo, allí, el concepto de interpretación sirve para denunciar la distancia entre la "lectura interpretación" (del texto o del hecho) que hacen, sin saberlo científicos, filósofos, psicólogos, moralistas, historiadores y que no respetan el texto o el hecho en si mismo. Evidentemente tenemos que situarnos en el horizonte intelectual de N. en el cual los cientistas pretendían "leer" la naturaleza, y no sabían, como lo sabemos hoy en día, que, por ejemplo, en medicina las lecturas del cuerpo humano que hacen la medicina oriental y la occidental, no son más verdaderas una que otra, sino diferentes. N. quiere cuestionar la pretensión "científica objetiva" de su tiempo.

Así pues, en su esfuerzo, el filólogo que es N. y cuyo trabajo fue respetar el texto en lo que es, pide "a los lectores científicos de su tiempo" un esfuerzo nuevo para "saber leer un texto en cuanto texto" y llegar a eliminar todo aquello que quiere darse como texto y no es más que interpretación, comentario, traducción. Entendiendo así interpretación en este momento, es como si dicho concepto permitiera separar "discurso falso" y "discurso verdadero, el cual sería el discurso del texto, su sentido propio". Y N. denuncia una "lectura" que ha introducido algo en la naturaleza: leyes universales, las cuales pueden ser sustituidas, por ejemplo, por espíritus universales en otras culturas.

Lo que acabamos de ver está en relación a los científicos de la naturaleza. N. va a denunciar lo mismo en relación a los historiadores. De hecho en esa misma línea de concepción de la interpretación se inscriben otros textos de Nietzsche. Por ejemplo en *Voluntad de poder* § 457, en relación a lo que es Europa, N. dice:

> Nosotros, filósofos del más allá —más allá de bien y de mal, por favor— quisimos en realidad ser interpretes y augurios llenos de astucia, nosotros a quien nos ha sido dado ser colocados, como

> espectadores de las cosas europeas, delante de un texto misterioso y todavía no descifrado, cuyo sentido se nos revela cada día más: que difícil es callarnos y apretar los labios, mientras se presentan a nosotros verdades siempre más numerosas y extrañas que se acumulan y reclaman la luz, el aire, la libertad, la palabra.

Según ese texto, el sentido de Europa, el texto Europa queda todavía escondido, y espera el buen interprete, aquel que no hará otra cosa que dar la palabra al texto europeo (Pautrat, 1971, p. 270). Pero se supone por lo tanto que existe un texto objetivo que podríamos llamar "Europa".

Encontramos lo mismo en torno a la Revolución Francesa. En *Más allá de bien y de mal*, II, § 38, tenemos un texto famoso, que regresa a la interpretación para denunciar falsificaciones. Dice:

> Así como ocurrió, muy recientemente aún, en pleno siglo de las luces, con la Revolución Francesa, esa farsa siniestra y de todos modos inútil, si se la mira bien, pero que los nobles y los entusiastas espectadores de toda Europa —que de lejos la siguieron tanto tiempo y con tanto entusiasmo—, ellos la interpretaron de acuerdo a sus indignaciones o sus entusiasmos, hasta llegar a que el texto acabase por desaparecer bajo la interpretación.

Los nobles vieron en la Revolución Francesa el fin del mundo, es decir una cosa totalmente negativa. También, dice N., de igual modo podría ser que una noble posteridad trastocase una vez más el sentido de todo el pasado y así hiciera que la vista de dicha revolución sea soportable. Pero, ¿no será eso cosa ya hecha? No habremos sido nosotros esa "noble posteridad"? Y dicho pasado, en la medida en que somos conscientes de ese fenómeno, ¿no será, por lo mismo, ya abolido?

Como se ve, aquí Nietzsche denuncia una lectura que "ha introducido algo" —los nobles han introducido sus pasiones, sus indignaciones, los filósofos sus esperanzas y el pueblo ha introducido sus revueltas y sus intereses en la lectura de la Revolución Francesa. La interpretación está pues en la introducción velada y forzada de las pasiones en la lectura de la R.F. Por lo tanto el texto de la R.F que se pretende leer, está cambiado, obliterado en beneficio del comentario y de todos los sentimientos que puede generar. Por eso N. plantea la necesidad de hacer la interpretación de esa interpretación que se ha hecho tanto en la ciencia como en la historia. Por eso N. plantea hacer, [...]

4.2.2. La interpretación de la "interpretación" que es la pretendida lectura científica

De "Interpretación de la interpretación" se trata en otro texto *Más allá de bien y de mal*, en el § 230. Ese texto nos va a ayudar a entender lo que es la "interpretación de la interpretación". Allí leemos:

> Es esa aspiración a la apariencia, a la simplificación, a la máscara, al manto, en una palabra a la superficie —puesto que toda superficie es un manto— la que contrarresta la tendencia más noble al conocimiento, el cual va y quiere ir a la raíz y a la complejidad de las cosas;[49] hay allí una crueldad de la conciencia intelectual y del gusto, que todo pensador valiente reconocerá en él, con tal de que haya, como se debe, suficientemente afinado y endurecido la mirada que lleva sobre sí mismo y se haya acostumbrado a una estricta disciplina, a palabras sin complacencia. Él dirá que "hay algo de cruel en su espíritu", y los corazones virtuosos, los espíritus amables no cesarán hasta sacarle esa confesión". Pero se trata más bien de la sinceridad de los espíritus libres. ¿Quizás sea un día nuestra gloria póstuma? Mientras tanto no tenemos ningún gusto en adornarnos con la brillantez de sentencias morales.

Y sigue diciendo:

> Son bellas palabras deslumbrantes, restallantes, solemnes esas de probidad, de amor a la verdad, de amor a la sabiduría, de sacrificio de sí mismo por el conocimiento, de heroísmo por la verdad; hay en ellas algo que nos llena de orgullo. Pero en cuanto a nosotros, eremitas, nosotros, marmotas y refunfuñadores, hace mucho tiempo que hemos reconocido, en lo íntimo de nuestros corazones de eremitas, que todo este boato verbal [aparatoso] remite a la vieja panoplia de mentiras, a los viejos adornos, cachivaches y perifollos, al polvo de oro con el cual se adorna inconscientemente la vanidad humana, y [estamos persuadidos de] que, incluso bajo estos colores halagadores, bajo esta capa de colorete, hay

---

49 Nota de autor: En ese texto sobre los discursos morales que pretenden decir lo que es el hombre, Nietzsche dice que las bellas palabras que pretenden decir al hombre no son más que interpretaciones, máscaras que ocultan al *homo natura*.

> que reconocer y volver a encontrar el texto primitivo,[50] el texto pavoroso del *homo natura* [del hombre natural]. Es decir, se trata de reintegrar el hombre a la naturaleza;[51] se trata de triunfar de numerosas interpretaciones vanidosas, aberrantes y sentimentales [falsos sentidos, sentidos laterales, segundos] que han sido hasta la fecha garabateados [o embadurnados] sobre ese eterno texto primitivo [fundamental] del *homo natura*; querer que de ahora en adelante el hombre se mantenga frente al hombre en la actitud que ya tiene hoy, en la disciplina del espíritu científico, allí se tiene delante a la otra naturaleza, con la mirada intrépida de un Edipo y con los oídos tapados de un Ulises, sordo a los reclamos de los viejos pajajeros metafísicos, quienes, desde demasiado tiempo, le tocan la cantaleta: "¡Tú eres más! ¡Tienes el alma más alta! ¡Tienes otro origen!". He allí lo que puede parecer una tarea extraña e insensata, pero es una tarea, ¿quién podría negarlo? ¿Por qué escoger esa tarea? ¿Es tarea insensata? Todo el mundo nos lo preguntará. Y nosotros, así exigidos, nosotros que nos hemos interrogado cien veces sobre eso, no hemos encontrado y no encontramos mejor respuesta…

En el § 231, dice: "Aprender nos transforma, aprender actúa sobre nosotros a la manera de cualquier alimento, que no se limita a 'mantener la vida', como saben muy bien los fisiologistas". En esos textos, Nietzsche dice primero lo que es "la voluntad de fondo del espíritu humano", de esa entidad que el pueblo llama "el espíritu". Según él, esa entidad aspira a reinar, a sentirse dueña de sí y de lo que la rodea. Y N. denuncia cómo el espíritu humano selecciona y rechaza según su conveniencia; en fin señala cómo, siempre, el espíritu lleva máscaras". De lo que se trata entonces es de liquidar esos "discursos sobre la verdad del hombre" que la ciencia y la moral, aliada suya, tienen siempre en el espacio metafísico.

¿Cuál es el procedimiento ordinario de espíritu científico que pretende llegar a la verdad? Es, dice N. reducir lo múltiple a lo simple; la multiplicidad de fenómenos a una ley, o, lo que hacía Sócrates, rechazar la enumeración de las cosas bellas para ir al concepto de belleza y definirlo. En ese proceso el

---

50 Nota de autor: El *Grundtext*, es decir el texto fundamental, originario.

51 Nota de autor: La expresión que emplea Nietzsche es *übersetzen in der Natur*: *übersetzen* quiere decir traducir y hacer pasar del otro lado, *interpretar*; aquí por lo tanto *übersetzen in Natura* quiere decir "reinterpretar el hombre en términos de naturaleza" (cf. Pautrat, 1971, p. 271).

espíritu asimila lo nuevo a lo viejo, simplifica lo complejo, aísla y falsifica según le convenga, y con eso tiene el sentimiento de un crecimiento. Esa intención está servida por un instinto aparentemente contradictorio: por un lado pretende lucidez y conocimiento, pero, de hecho, el espíritu se decide, a fin de cuentas, por la ignorancia. ¿Cómo eso? Pues se cierra, cierra sus ventanas, rechaza tal o cual cosa, selecciona, no quiere conocer saberes nuevos y se satisface con la oscuridad. A fin de cuentas el espíritu acoge y aprueba la ignorancia, todo eso de acuerdo a "su capacidad de digestión". Frente a la naturaleza y al hombre-natura, con lo insondable de sus contradicciones (Edipo), el espíritu selecciona y acomoda la cosas. Así pues hay que tener en cuenta esa voluntad del espíritu de dejarse engañar. Es el espíritu el que operaría en las simplificaciones señaladas para asentar la lectura científica. Pero lo hace sospechando, e incluso asumiendo, al mismo tiempo, que las cosas descansan en la mera convención. Por ej: Todo en la naturaleza está escrito en lenguaje matemático, dijo Galileo; si es así, entonces se ve que el espíritu se regocija de la estrechez voluntaria y confortable en donde se limita: las matemáticas. El espíritu encuentra sus deleites en las apariencias inmediatas, en la superficie, y saborea secretamente la arbitrariedad de todas esas manifestaciones de su poder. Y eso permite notar cierto perfume perverso en ese espíritu que, frente a los demás saborea sus ardides y su capacidad de disfrazarse e incluso de gozar de su crueldad que simplifica, emascula a la realidad.

En el § 229 de *Más allá del bien y el mal*, al final, Nietzsche dice:

> […] incluso el hombre de conocimiento, cuando obliga su espíritu a conocer en contra de su tendencia natural (tendencia a gozar en la sensibilidad, pero negada por la exigencia de objetividad) y también a menudo (cuando se obliga a conocer) en contra de los deseos de su corazón,— obligándolo a negar allí donde él (corazón) quisiera aprobar, amar, adorar.- (ese hombre de conocimiento) se comporta como un artista de la crueldad refinada; el mero hecho de estudiar un tema seriamente y a fondo es una violencia voluntaria en contra de la tendencia fundamental del espíritu que se dirige sin cesar hacia la apariencia y la superficie: en toda voluntad de conocer entra ya una gota de crueldad.

Así el espíritu que busca y se limita al conocimiento objetivo es espíritu de crueldad en cuanto elimina un conjunto de dimensiones existenciales que nos sostienen.

Con esos textos, nos hemos encontrado con textos ricos que hay que leer en toda su amplitud. Muchas cosas se pueden decir. Nos interesan aquí las que van a nuestro tema de la interpretación. Edipo y Ulises han aparecido. Dos figuras protagónicas de la tradición griega. Nos dicen algo sobre la tarea por emprender. Los dos nos dicen algo del espanto que puede nacer a partir del develamiento de la naturaleza del conocimiento verdadero que mira lo espantoso de la naturaleza en sus contradicciones. Espantados frente a lo que hay, podemos, como Ulises, perforarnos los ojos para no ver o taparnos los oídos como Ulises para no escuchar. Niezsche nos habla del secreto que hay que romper y de la intrepidez necesaria en ese riesgo de mirar y oír lo que hay. Ya aquí cecidad y sordera- las nuestras- amenazan frente al "hombre natura". No lo queremos ni ver ni escuchar.

Se trata de lectura y de escritura, y Nietzsche dice que hay un fondo —un *Grund*— aludiendo así a la radicalidad del texto. A ese Grund N. lo llama aquí "naturaleza", "el hombre natura", es decir, el hombre en su desnudez espantosa, original. Nietzsche nos dice que uno puede sólo adivinar el estado de "no alteración" de la qué se trata, únicamente a través de lo que ya lo enmascara y precisamente lo altera. Algo enmascara, embellece artificial-mente al "hombre natura" y hace del "sátiro el pastor idílico". ¿De qué se trata? Allí remite a esos discursos, a esas palabras altisonantes de probidad, amor al prójimo, generosidad etc. que no son más que mantos con los cuales el hombre ha vestido su desnudez. Eso es ya lo que en el Nacimiento de la tragedia cplo.8 señala N. describiendo el Sátiro como la naturaleza humana en su origen, fuerte y terrible. El Sátiro era ese ser mitológico que era semi dios como el hombre, pero con ojeras y patas de macho cabrío; era a la vez cínico, lascivo y divino.

Dentro de esa perspectiva de "interpretación de la interpretación" existiría pues un "texto de la naturaleza", un hombre natura; y se podría llegar a él con cierto trabajo, a saber con un trabajo de filología. Lo que hay que hacer es raspar lo añadido por la interpretación, correr los velos que ocultan las cosas, para encontrar la naturaleza o la verdad en su desnudez.

¿Qué sacar de eso? Pues, que la verdadera interpretación de un texto, de un hecho, consiste en que la lectura sea "negada" a ella misma, es decir como "mera lectura" y que sea reconocida como interpretación. La verdadera interpretación está en reconocer la libertad frente al texto natura y estaría en renunciar a esa libertad que nos hace reducir la multiplicidad a la unidad, el hombre a la razón etc. a fin de llegar a encontrar el fondo. Y ese fondo, ese *Grund*, o sea el sentido propio del texto, de ese texto que es el "hombre natura" es lo que el texto dice de suyo, y no lo que uno le hace decir; y lo que ese texto dice es "no unidad" sino "multiplicidad", es decir animal y cuerpo con múltiples fuerzas, divinas, humanas y animales.

Si la filología llega al "texto natura", y si es eso a lo que nos invita N. eso ¿no inducirá una teoría de la lectura que va en contra de lo que corrientemente se ha entendido como "la teoría de la lengua en N.?" se pregunta Pautrat (1971, p. 272). Es decir no estaríamos renunciando a lo que preconiza N. con sus múltiples perspectivas. Lo que hemos leído es bien de N. y parece que estaríamos frente a textos que hacen recaer nuevamente en la metafísica, puesto que se afirma que existe un *Grund natura*, y que hay que buscarlo. Dentro de esa perspectiva, leer en verdad sería hacerse siervo de la letra del texto natura, lo que supone evidentemente que existe "un texto verdadero", un verdadero texto de la naturaleza. Eso es, de hecho una presuposición de tipo metafísico. En esa línea, todo aquello que altera el texto de la naturaleza, aquello que coloca al hombre como "otro, diferente" de la naturaleza, haría caer en esa "interpretación" denunciada por N.

Lo repetimos, el texto que hemos leído es bien de Nietzsche, y todas las consideraciones que hemos adelantado están respaldadas en otros textos suyos. Entonces, ¿en qué quedamos en cuanto a su liquidación de la metafísica? La tentación es, como hacen algunos, la de colocar dichos textos referidos a un "*Grund* de base", a la cuenta de las contradicciones de Nietzsche; o podemos también decir que Nietzsche queda atrapado en la metafísica, en cuanto asumiría un fundamento. Si asumimos eso, entonces estarían en contradicción con lo dicho, todos los textos que no coinciden con dicha lectura. Es posible decir eso. Pero, quizás, también, decir eso no sea más que caer en una de esas trampas y máscaras con las cuales Nietzsche gusta jugar. Para apreciar las cosas, Pautrat invita a considerar el escenario en donde aparecen ese tipo de afirmaciones de Nietzsche en relación al *Grund*, o el *Texto Natura*. Se trata de precisar en qué contextos se inscribe ese "escenario metafísico" que acabamos de señalar.

Pautrat, en el libro ya citado, hace notar que nunca las proposiciones que acabamos de señalar son, en cuanto tales y por ellas mismas, presentadas por Nietzsche (*o.c.*, p.273). Más bien cuando N. adelanta su propio concepto de la interpretación es a costa de la metafísica. Si es así, eso exige algo de nosotros. Tenemos que llegar a entender qué cosa significa el recurso, de parte de Nietzsche, a "la metafísica de la interpretación" (*i.e.*: la referencia al *Grund*) que hemos presentado. Un estudio detallado de la cosa da a ver que se trata de un recurso esencialmente estratégico; es estratégico en cuanto sirve para criticar y hacer retroceder el discurso científico con sus pretensiones, discurso ilegítimo, pero en boga y seguro de sí mismo en la creencia que es lectura y no interpretación.

Para Nietzsche, se trata, gracias a ese recurso, de limpiar el terreno para un texto nuevo que sólo se anuncia. Pero lo que primero tiene que asentar es que el

famoso texto, el texto de los cuentistas de la naturaleza o del hombre, no es pues texto, sino interpretación, que viene en el hombre de su necesidad de unidad, de no contradicción, de simplificación. Se trata de un método paradójico: el recurso a la interpretación en el registro metafísico sirve para desconstruir, descomponer y hacer caer en la cuenta de las interpretaciones y de lo añadido común y corriente que hay en la ciencia. N. hace eso, con el riesgo, es cierto, de escribir en código metafísico. Pero es la manera de N. de limpiar el terreno. ¿Para qué? Para el florecimiento de la multiplicidad legítima de diferentes interpretaciones. Según N. es limpiar el terreno para la "voluntad de poder", que será su propuesta, a saber multiplicidad de interpretaciones. La VP presentará el nuevo texto, que equivale a la verdadera naturaleza filológicamente establecida. El recurso señalado hace referencia a un "texto puro" (la naturaleza) y es desde ese concepto que se va a articular el doble juego de torsión: "el texto", es decir, la lectura posible, se va a torsionar, va a explosionar en.

4.2.3. No hay hechos sino interpretaciones: todas las lecturas son posibles

Para señalar la torsión de la cual hablamos, nos vamos a referir a unos textos conocidos.

El primer texto es una Nota al final del primer tratado de *La genealogía de la moral*, dice así: "El mismo texto autoriza un sin número de interpretaciones; no hay interpretación recta" (correcta). Si entendemos bien lo dicho, entonces se anula la vieja idea de la filología según la cual existe una interpretación recta. Con esa afirmación, el filólogo Nietzsche rompe con la filología o la ciencia tradicionales empeñadas en establecer el texto correcto. Eso está bien expresado en la nota al final de ese primer texto de *La genealogía de la moral*, en donde Nietzsche propone una tarea a filólogos y filósofos. Al final de esa nota dice: "La cuestión: ¿qué vale esta o aquella tabla de bienes, esta o aquella 'moral'? debe ser planteada desde las más diversas perspectivas; especialmente la pregunta '¿valioso para qué?' nunca podrá ser analizada con suficiente finura". Algo, por ejemplo, que tuviese evidentemente valor en lo que respeta a la máxima capacidad posible de duración de una raza (o al aumento de sus fuerzas de adaptación a un determinado clima, o a la conservación del mayor número), no tendría en absoluto el mismo valor si se tratase, por ejemplo, de formar un tipo más fuerte. El bien de los más y el bien de los menos son puntos de vista contrapuestos del valor; considerar ya en sí que el primero (el bien de los más) tiene un valor más elevado es algo que nosotros vamos a dejar a la ingenuidad de los biólogos ingleses… Todas las ciencias tienen

que preparar ahora el terreno para la tarea futura del filósofo: entendida esa tarea en el sentido de que el filósofo tiene que solucionar el problema del valor, tiene que determinar la jerarquía de los valores.

El secundo texto es de *Más allá del bien y del mal* I, § 17:

> En eso del Yo pienso [...] es falsificar la realidad eso de decir que el sujeto YO es la condición del predicado "pienso". Algo piensa, pero que ese algo sea precisamente el antiguo y famoso "yo", he allí, para expresarnos con moderación, una mera hipótesis... no una "certidumbre inmediata". En definitiva, ese "algo piensa" dice ya demasiado; ese "algo" incluye ya una interpretación del proceso y no pertenece al mismo proceso. Lo que pasa es que razonamos de acuerdo a la rutina de la gramática: "Pensar es una acción, toda acción supone un sujeto que la realiza, luego..." Quizás algún día los lógicos se acostumbren ellos también al duelo de ese "algo", del cual se ha recibido el respetable "yo" del pasado.

Como recordamos en la misma época Rimbaud escribía "*Je est un autre*". N. nos ha dicho ya que la conciencia es una multiplicidad de capas de experiencias históricas, sedimentadas en uno y que no existe Yo consciente, transparente para sí mismo. El Yo sería finalmente, sobre todo, efecto de la gramática.

El tercer texto es de la *Voluntad de poder* § 239 dice:

> Contra el positivismo que dice "No hay más que estados de hecho" [o sea dejémonos de teorías y regresemos a los hechos; eso era la invitación de los positivistas] quiero objetar: no, justamente no hay estados de hecho, sino nada más que interpretaciones. No podemos establecer ningún hecho en sí; quizás sea un sin sentido querer tal cosa. — Todo es subjetivo, dirá Ud. Pero eso también es una interpretación [es mantener la referencia al sujeto]. El sujeto no es nada dado, sino algo inventado en más, introducido por atrás. En fin, dirán Uds., ¿será necesario suponer el intérprete detrás de la interpretación? Eso, ya, es poesía [invención, sujeto *vs* objeto], hipótesis. Por lo que la palabra "conocimiento" en general pueda tener de sentido, el mundo no es conocible: pero es interpretable de maneras diferentes, no tiene un sentido en sí, sino sentidos innumerables. — Perspectivismo.

Hoy día dichos textos pueden no aparecernos tan llamativos después de todos los alcances proporcionados por las perspectivas abiertas por el "giro lingüístico" en filosofía.[52] Ya sabemos el carácter cultural de toda lectura del mundo dentro de un lenguaje particular, también sabemos que los sistemas de desciframiento de una realidad son precisamente eso "sistemas y métodos artificiales", y en fin sabemos que los desciframientos evolucionan con las culturas y los momentos culturales. Y sabemos que las "lecturas del ser" son magmáticas, como dice Castoriadis, múltiples y desordenadas, y que no tenemos acceso a "un ser en cuanto tal" a partir del cual medir la pertinencia o no de las diferentes lecturas.

Pero, en fin, precisemos lo que nos dicen esos textos de Nietzsche. Primero él rechaza el positivismo, tan en boga en aquel entonces, con su pretensión de ser "filología positiva", es decir de llegar al hecho. Segundo, Nietzsche niega la existencia del "hecho" como hablando por sí mismo. Así denuncia al positivismo como "ilusión del hecho". No hay estados de hecho, todo es fluido, escuridizo. Nuestras opiniones son todavía lo que hay de más duradero.

Como se puede ver con esos textos de Nietzsche estamos en otra cadena de enunciados sobre la interpretación, bien diferente de la cadena del § 230 de *Más allá del bien y del mal* que planteaba llegar a "un *Grund*", "al texto natura". Los enunciados que estamos viendo son enunciados que no van con el escenario metafísico presentado antes. Ya no queda referente estable ni en un Grund, ni en un fundamento exterior, ni tampoco en el sujeto.

La consecuencia por sacar es de importancia: Si no hay sentido primero, sentido propio del texto; si no hay texto primero del ser, de la vida, entonces la interpretación ya no tiene con qué medirse, ni a qué referirse para ver el desliz, el comentario. A lo más, quizás el texto al cual nos podríamos referir quedaría como la suma de todas las lecturas posibles, de todas las interpretaciones que garantizaría su estabilidad y su conocimiento, o se podría pensar en el sujeto trascendental, condición de posibilidad de todas las lecturas. Pero eso es todavía búsqueda de un punto de apoyo seguro en la línea de la metafísica del sujeto, dentro de la perspectiva de la imposibilidad de llegar a un en sí de las cosas.

En *Más allá del bien y del mal* I, § 14, N. tiene consideraciones muy agudas que anuncian expresiones de la ciencia hoy. Dice:

---

52 Nota de autor: Gianni Vattimo, en su libro *Más allá de la interpretación* (Paidós, Barcelona, 1995), señala cómo después de Nietzsche la interpretación ha devenido una suerte "de koiné" de toda la producción filosófica contemporánea; ver también al respecto Jean Grondin, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine* (Paris: J. Vrin, 1993).

> En nuestra época tal vez haya cinco o seis cerebros que comienzan a sospechar que la física no es nada más que un instrumento de interpretación y un modo de arreglar el mundo (una adaptación para nosotros mismos, si se nos permite decirlo) y no una explicación del universo; pero en la medida en que la física se fía del testimonio de los sentidos, ella vale más, y seguirá valiendo más durante mucho tiempo que una verdadera explicación. Tiene en su favor el testimonio de los ojos y los dedos, es decir la vista y el tacto. En una época de gustos profundamente plebeyos tiene que ejercer una atracción fascinante, persuasiva, convincente; pues nuestro siglo adopta instintivamente las normas del sensualismo eternamente popular. ¿Qué hay de claro aquí? ¿Qué es lo que parece "dilucidado"? Ante todo, lo que se puede ver y tocar. Por tanto, es preciso llevar hasta este punto los problemas. Por el contrario, fue en la resistencia a la evidencia sensible donde residía precisamente el encanto del pensamiento platónico, que era un pensamiento aristocrático, propio de hombres dotados quizás de sentidos más vigorosos y exigentes que los de nuestros contemporáneos, pero que sabían paladear un triunfo superior permaneciendo dueños de sí mismos y arrojando sobre la turba abigarrada de los sentidos, como decía Platón, una red de conceptos pálidos, fríos y grises. En esta manera platónica de domeñar el mundo y de interpretarlo había un goce de una cualidad muy distinta a las que nos ofrecen los físicos de hoy o esos obreros de la fisiología, darwinistas y antifinalistas, con su principio del "*minimum* de energía", que es el máximum de estupidez. "Allí donde el hombre no puede ver ni coger nada, no hay nada que buscar"; he aquí el imperativo muy distinto del de Platón, pero que conviene mejor a una raza dura y laboriosa de futuros mecánicos y de futuros ingenieros que sólo tengan que hacerse cargo de trabajos groseros.

Las frases del principio de ese texto de Nietzsche presentan una observación aguda cuando nota que en su tiempo todavía la ciencia dependía de los sentidos; pero él imagina, anuncia una física otra que no dependerá de los sentidos: una física que llama "aristorática" como lo fue el pensamiento de Platón. Ya sabemos cómo hoy la física fundamental tiene poco que ver con los sentidos; puesto que tanto al nivel macro como al nivel micro todo pasa por artefactos y cálculos

teóricos. Es con la física moderna contemporánea que se corrobora la visión de N. De hecho, es llamativa la cercanía de lo que nos dice N con lo que dice la ciencia hoy, según el filósofo Jean Ladrière, reconocido filósofo belga de la ciencia.

> Ella nos dice que un ser vivo puede describirse como un sistema complejo, descomponible en órganos; éstos son analizables en células, ellas están hechas de moléculas que a su vez están hechas de partículas elementales de las cuales se puede dar cuenta en términos de campos [concepto que en física moderna se usa para describir la fuerza ejercida a distancia por una partícula]. Los campos son espacios de virtualidades. A cada nivel de organización (órganos, células, moléculas, partículas elementales) se puede pensar en una configuración específica que se puede llamar "forma". Así el individuo vivo viene a ser un montaje de varias formas. Esas formas deberían ser enraizadas en un soporte. Pero eso es una visión estática que no da cuenta de la unidad del individuo. Cada organización corresponde a un tipo de estructura que se ha formado en el transcurso de la historia de la vida… Lo que habría que hacer es entender la complejidad del ser vivo en una perspectiva historicista e introducir la idea de una génesis de las formas, todas remitiendo a campos que son sólo espacios de virtualidades.[53]

Igual que N. por lo tanto la ciencia moderna nos dice que todo es fluido y escurridizo, puesto que, como dice Ladrière, los diferentes campos de realidad no son más que espacios de virtualidades abiertas sin que exista el recurso de amarrar esos espacios a un fundamento estable y garante de estabilidad.

Los cambios al nivel de las nociones clásicas de materia, espacio y tiempo, han cambiado tanto que hacían decir a Einstein: "Es como si el suelo se derrobase, sin que ningún fundamento sólido sea visible". Lo explicita bien el premio Nobel Elya Prigogine quien dice:

> Las ciencias están hoy día en un proceso de refundación conceptual. En lo que toca a la materia, los atomistas griegos nos habían entregado un proyecto: conciliar la permanencia y el cambio. De allí la idea de combinaciones temporarias de elementos

53 cf. Conferencia de Jean Ladrière, en Congreso de Filosofía, PUCP, 98.

permanentes: átomos y moléculas ayer, partículas elementales hoy. Pero, uno de los descubrimientos fundamentales de los últimos decenios es precisamente él de la inestabilidad de las partículas elementales (ellas también son campos de virtualidades). Hoy la física se ha abierto, y estamos llevados a hablar de pluralidad de niveles interconectados, sin que ninguno de ellos pueda ya darse como prioritario o fundamental.[54]

La idea de fundamento quedaría por lo tanto desterrada.

En su reflexión sobre el método científico, Henri Atlan, científico biofísico de la auto-organización dice:

> El fundamento de la objetividad científica es más bien sólo la sumisión a protocolos (reglas de juego) que son a la vez experimentales y teóricos. Es decir, uno obedece a reglas en la manera de hacer experimentos como en la manera de razonar. Dicho eso, no se trata de oponer la experiencia subjetiva a la objetiva científica, sino pensar los límites de los espacios de legitimidad de cada experiencia, tomando distancia crítica cada vez que se corre el riesgo de caer en la trampa del dogmatismo, trampa en la cual se cae tanto cuando se extrapola al infinito el subjetivismo como se lo hace también con la objetividad científica… Se puede siempre criticar un método desde el otro; pero es muy fácil constatar que es imposible colocarse en un punto de vista absoluto. Es decir, no puede existir un punto de vista que, él, escaparía, al método crítico. Y la manera más eficaz de asumir eso es precisamente criticar las pretensiones a la unicidad absoluta de un método, colocándose del punto de vista de otro método. (perspectivismo, dice N.) El método de la objetividad científica sólo tiene éxito limitándose a los fenómenos objetivos, "excluyendo lo singular", "lo no reproducible", "el espacio de la vida interior" que no se puede decir sino sólo sugerir, al mismo tiempo que queda "velado".[55]

54 cf. Guitta Pessis-Pasternak, *Faut-il brûler Descartes ?* , De la Découverte, 1991, pp. 33-34.

55 cf. Guitta Pessis-Pasternak, *Faut-il brûler Descartes?* , De la Découverte, 1991, p. 72.

Con ese trasfondo del discurso científico actual que nos invita a renunciar a la unicidad absoluta de un método y de un discurso, y que hace que el científico se encuentre invitado a colocarse sucesivamente y de manera crítica en el punto de vista de otro método, podemos entrar a la propuesta de N.

4.3. La propuesta nietzscheana: la voluntad de poder interpreta

4.3.1. Síntesis del recorrido

Procuremos hacer una síntesis del recorrido hecho recordando la estrategia de Nietzsche. Podemos decir lo siguiente:

- La primera función del concepto de interpretación, que remite al concepto de "hecho", de "texto", de *Grund* es la de tratar de agarrar a la metafísica en su propio terreno y deconstruirla. La interpretación de N. allí tiene por finalidad mostrar y denunciar lo siempre añadido (Pautrat, 1971, p. 278). Su esfuerzo es el de anular el texto científico en su pretensión de llegar al "hecho"; por eso señala que siempre hay interpretación. Pero, al mismo tiempo que señalaba lo añadido por la ciencia (natural o histórica), N. aludía a un texto, al *texto naturaleza*, el *Grundtext*, que podría entonces asumirse como referencia última metafísica.
- Pero después vimos cómo, en otros textos, Nietzsche afirma un "sin número de Interpretaciones posibles". N. lucha allí en contra del espíritu cientificista de su tiempo que pretendía llegar a "hechos" desnudos. A los científicos Nietzsche les dice "el hecho no existe"; está siempre encadenado a un sistema de lectura. Con ello ha descalificado la referencia a un "texto" que fue su recurso anterior. Pero ¿no corremos entonces el peligro de caer en la arbitrariedad subjetiva?
- Pero eso también es interpretación, dijo N. es suponer un "yo" del cual hay que dudar.

Como dijimos, los dos pasos anteriores son "estratégicos" para acceder a la "voluntad de poder" como interpretación sin fondo ni sujeto, "porque suponer un sujeto eso también es interpretación". Esos dos movimientos estratégicos deben hacernos acceder a algo nuevo, al texto de la "voluntad de poder sin origen y sin fin".

Ahora, vamos a dar rápidamente algunos elementos en referencia a la "Voluntad de Poder". Volveremos a encontrar dicho tema cuando lleguemos a la Voluntad de Poder como temática propia.

4.3.2. La "voluntad de poder" interpreta[56]

El pensamiento de que es la voluntad de poder la que interpreta, es lo que sustenta los textos nietzscheanos. Pero N. no hace la teoría de ello, y eso es una dificultad. Vamos a regresar a un Fragmento de 85-86, citado por Pautrat (1971, p. 279), y que ya hemos visto. Dicho texto dice:

> La voluntad de poder interpreta (—en la formación de un órgano se trata de interpretación—): ella delimita, determina grados, diferencias de potencia. Meras diferencias de potencia no pueden todavía ser sentidas en cuanto tales: es necesario que haya allí algo que quiera crecer, que interprete cualquier otra cosa que quiera crecer a partir de su propio valor. En verdad la interpretación es un medio para adueñarse de algo (así el proceso orgánico presupone un interpretar continuo).

En la misma perspectiva, leemos en un texto de *Más allá del bien y del mal* § 9: "Nuestro cuerpo no es más que una pluralidad de almas múltiples; y es una pluralidad de voluntades de poder". En Fragmentos de 85-86, I, 58, dice: "El hombre en cuanto pluralidad de "voluntades de poder"; cada una con una pluralidad de medios de expresión y de formas". Eso puede hacernos recordar lo que la ciencia actual nos dice con la pluralidad de campos en física.

Es porque cada fuerza en el cuerpo se relaciona con otra fuerza, que la fuerza puede ser llamada voluntad, y la voluntad ya no es única sino múltiple. La VP viene a ser aquello, multiforme, mediante lo cual las fuerzas se relacionan unas con otras en cuanto dominantes o dominadas; se relacionan esencialmente, dice N., mediante los "affects", ie su capacidad de afectar y de ser afectadas. Para N. el texto de la realidad es de naturaleza imterpretativa: ese texto no tiene un sentido, no tiene ni ser ni esencia; sólo existe mediante el juego múltiple y sin acabar de fuerzas que suscitan sentidos, siempre parciales, imponiendo de manera tiránica y provisoria una forma a otras fuerzas. Así en unos Fragmentos Póstumos, Vol. XII. 15. 115 N. dice: "Carácter interpretativo de todo lo que ocurre. No hay acontecimientos en sí. Lo que ocurre es un conujunto de acontecimientos, escogidos y reunidos por un ser que interpreta".

56 Nota de autor: Aquí vamos a seguir a Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1999, p. 69-74.

Si entendemos bien lo dicho en esos textos, podemos entender que la Voluntad de Poder, como "interpretación" es la manera cómo ella, que no es única sino plural, "se adueña de", "hace florecer" o "despliega" algo, igual que la energía multiforme que es la savia, en cada planta actúa de manera diferente: hace florecer el clavel y la rosa en todas sus partes. La complejidad de lo que se nos dice es evidente. De hecho se nos dice que esa *voluntad de poder* es a la vez:

> V.P. = la evaluación-lectura-plasmación realizándose. Es acto de interpretar, de desplegar una lectura en una flor.
> V.P. = lo que "se" lee o evalúa: el texto leído, la cosa interpretada, dándose, la flor lograda.
> V.P. = es aquello mismo que lee o evalúa: la instancia que lee y plasma algo.

Se ve que la interpretación en cuanto VP es a la vez el texto de lo que "es" (no como ser sino como VP); es el acto que lee ese texto y es el mismo lector. Si nos fijamos únicamente en una instancia, recaemos en metafísica, o vitalismo. Hay que mantener las tres instancias a la vez.

Por lo que estamos diciendo, asumimos que la voluntad de poder es la multiplicidad de ensayos y formas de la misma vida que plasma algo y es eso que está plasmado y es la instancia que lee. Por lo tanto la VP desborda toda perspectiva metafísica tradicional en cuanto la metafísica procede distinguiendo instancias, señalando una instancia fundamento. En N. la *voluntad de poder* es "proceso-acto", "resultado" y el "sujeto" que lee. Quizás podamos pensar que la *voluntad de poder* es análoga a la inspiración en el arte, en una sinfonía. Allí la inspiración es a la vez:

> El acto mediante el cual la sinfonía adelanta en el artista que la compone.
> El texto, las notas, ritmos y acordes plasmados
> El interpretar por un artista que toca la sinfonía.

Plasmada la sinfonía, cada interprete la tocará a su manera. Las interpretaciones son múltiples.

La multiplicidad de la vida, como VP, como fuerza que se quiere a ella misma, es todas esas instancias al mismo tiempo y sucesivamente. Eso tiene por efecto de lanzarnos a un movimiento indefinido que nos hace escapar al escenario metafísico e introduce a lo que unos llaman una nueva metafísica después de la

muerte de Dios. Un comentario de Pierre Heber Suffrin sobre *Más allá del bien y del mal* puede ayudarnos a comprender la nueva perspectiva. Dice:

> Antes, el ultraje en contra de Dios fue el mayor ultraje. Antes Dios era el fundamento de todos los valores, antes solo Dios ewra bello, bueno y verdadero, y los seres de aquí abajo sólo lo eran, en la medida siempre modesta, en que se conformaban con esos absolutos divinos. Pero Dios ha muerto… Ultrajar a la tierra es ahora lo más terrible, y todo el sistema de valores que descansaba sobre Dios se ha caído; y en eso consiste la transmutación, ya no hay un absoluto separado; es aquí abajo, sobre la tierra, en lo más profundo de las cosas y de los hombres, y por lo tanto en la voluntad que ellos son que se encontrará un nuevo fundamento de los valores. Lo que en adelante va a dar valor, ya no será la voluntad divina, sino será, más allá las oposiciones bien/mal, bello/feo, verdadero/falso que ella definía, la Voluntad de Poder.[57]

En el mismo sentido va otro comentarista, Didier Frank quien dice:

> Esa perspectiva [de la *voluntad de poder* como multiplicidad de instancias] elimina la referencia a cierta idea de Dios que va con la metafísica heredada. Mientras la unidad del cuerpo, como unidad compleja de fuerzas o de voluntades está asegurada por Dios, dichas voluntades sólo pueden ser reactivas, en cuanto reaccionando a la voluntad divina. La perspectiva introducida por N. supone la muerte del cuerpo reactivo, es decir del cuerpo cristiano, es decir plasmado por una voluntad precisa de Dios que cuidó orejas así, nariz así etc.[58]

En la obra de Nietzsche encontramos varios ensayos para decirnos lo que él entiende por *voluntad de poder*. Veamos en V.P. el § 309, allí encontramos una precisión de Nietzsche sobre lo que entiende él por V.de P.[59] Dice:

---

57 cf. Pierre Héber Suffrin, *Une lectura de Par delà Bien et Mal*, Paris, Ed. Ellipses, 1999, p. 18.

58 cf. Didier Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, PUF, Paris, 1998, p. 136.

59 Nota de autor: Si para los textos referidos a la VP, no se remite a la edición de Colli-Montinari, las referencias son de *La volonté de puissance*, t. I et II (Nachgelassene Werke), traducción de G. Bianquis, Paris NRF, Gallimard, t. I, 29º éd, 1947, t. II, 18ª éd. 1948.

> Ese concepto victorioso de la fuerza, gracias al cual nuestros físicos han creado a Dios y al universo, necesita de un complemento; hay que atribuirle un querer interno que llamaré la "voluntad de poder". La VP se atribuye pues a la fuerza, a la vida que quiere vida, que quiere ser vida y da vida y es vida.

La VP es ella. No es un predicado. No hay que preguntarse :Quién es? ¿Quién quiere allí? Como preguntando por una instancia subyacente. NO. La vida es acto, texto, instancia, todo a la vez. Evidentemente no es voluntad de poderío, dominio.

En otro texto, *La voluntad de poder* § 204 Nietzsche dice:

> Pregunta absurda, (esa de preguntar por el Quién es esa VP) puesto que el ser es por sí mismo voluntad de poder.

Si nuestra lectura es correcta vemos que el término V. de P. No apunta a un algo único que quisiera y desearía el poder. Más bien la V. P. es aquello que, de diferentes maneras, quiere "poder" como voluntad en todo y en las posibilidades de todo. No se puede nunca separar de tales o cuales fuerzas/enetrgías determinadas, de sus cantidades, de sus cualidades, de sus direcciones. Nunca superior a las determinaciones que realiza, en una relación de fuerzas, la *voluntad de poder* está siempre en metamorfosis (Deleuze, 57) y en ese trabajo interpreta las fuerzas. Evidentemente con esas llamadas a una multiplicidad de centros, de puntos de iniciativas, de difusión indefinida de los puntos de vista, N. opera una ruptura con el sujeto clásico. De eso se trata cuando él nos habla del perspectivismo. Para entender la salida de la metafísica que pretende N. con la interpretación de la VP y disolver la posibilidad de regreso a la metafísica, conviene no olvidar cómo la interpretación, al llevar al límite la perspectiva (registro) metafísica, nos lleva al final de la operación a una situación en la cual ya no hay fondo, ni objeto ni sujeto, o sea ya no quedan ninguna de las condiciones necesarias para el buen funcionamiento del concepto metafísico de perspectivismo (Pautrat, 1971, p. 280).

Veamos ahora el perspectivismo. Dicho perspectivismo como multiplicidad de puntos de vista, podemos ilustrarlo con textos de Nietzsche en torno a la religión. Por un lado, encontramos en él una crítica despiadada como en *Más allá del bien y del mal* § 55 en donde dice:

> La crueldad religiosa se distribuye según una escala larga, con numerosos escalones, pero existen tres principales. Antes,

> se sacrificaban seres humanos a su dios, quizás los seres que uno quería más: de allí los sacrificios de los primogénitos en todas las religiones arcaicas… Más tarde, en la era moral de la humanidad, uno ofreció a su dios sus instintos los más potentes, su "naturaleza"; es la alegría de esa fiesta la que brilla en la mirada cruel del asceta, del enemigo entusiasta de la naturaleza. ¿Qué quedaba por sacrificar? ¿No había por fin que sacrificar todo lo que consuela, lo que es santo, salvador, toda esperanza, toda fe en una armonía escondida, fe en una bienaventuranza y una justicia futuras? ¿No había que sacrificar a Dios mismo, por crueldad en contra de sí mismo, adorar la piedra, la tontera, la pesadez, el destino, la nada? Sacrificar a Dios a la nada, ese misterio de la suprema crueldad era reservado a la generación que hoy crece: todos sabemos algo de ello.

Así, pues, crítica despiadada de un tipo de manifestación religiosa gobernada por la crueldad en contra de uno mismo. Pero al mismo tiempo, al lado de esa crítica, tenemos una crítica del hombre moderno nihilista y se critica su incapacidad de entender a la religión.

En el mismo texto de *Más allá del bien y del mal*, en el § 58 podemos leer:

> El ocio es indispensable a una verdadera vida religiosa… En medio de aquellos que viven hoy al margen de la religión, encuentro "libres pensadores" de varios matices y de todo origen, pero sobre todo a una mayoría de hombres en quienes la costumbre del trabajo ha destruido, de generación en generación, los instintos religiosos, a tal punto que ya no saben a qué sirven las religiones y les basta con registrar su presencia en el mundo con una suerte de extrañeza obtusa… Esa buena gente está tan ocupada con sus negocios, sus placeres, sin hablar de la "patria", de los periódicos y de las obligaciones familiares!! Para la religión ya no tienen tiempo libre! […] ¡Cuánta inocencia, qué inocencia adorable, pueril, tonta hay en esa fe del científico en su superioridad… en la seguridad ciega y cándida con la cual trata, instintivamente, al hombre religioso, de individuo inferior, como si lo hubiese superado — él, el enanito pretencioso, plebeyo, él, el diligente obrero intelectual y manual de las "ideas", de las "ideas modernas".

Allí estamos frente a otra perspectiva que recuerda que la religión no es una perspectiva que el hombre pueda abandonar así no más, dejar de lado, sin por lo menos haberse hecho un cierto número de preguntas.

En relación al perspectivismo, quisiera hacerles ver cómo varios autores, con o sin referencia a N. han jugado con ese procedimiento. Así Italo Calvino, novelista y crítico literario italiano contemporáneo, ha compuesto una novela titulada Si una noche de verano, una viajero que se sitúa en la línea del perspectivismo de N. En dicha novela todas las perspectivas son posibles para su lectura: la del autor, la del héroe, la de los acontecimientos, la de los diferentes personajes que el héroe encuentra, la del lector o lectores. Es decir, se nos invita a pasar por los diferentes niveles de realidad ficticia de la novela. La novela es una suerte de re-inicio permanente según las perspectivas que los diferentes "personajes", "lectores" y "puntos de vista" pueden abrir. Son 10 inicios, y ninguno acaba.

Ahora, como se ha señalado, los límites de esa novela quedan marcados por el principio y fin de su encuentro con el lector. De hecho, los textos literarios permanecen limitados por la vida cotidiana, como también, según dice Habermas "por los alcances de la ciencia "postmoderna" en donde parece ya no haber manera de diferenciar ciencia y error, en cuanto nos lanzan a un mundo que escapa a nuestra sensibilidad".[60] Pero en eso de la VP no hay principio ni fin, siempre estamos insertos en ella y nos insertamos en ella en camino y de diferentes formas.

Nietzsche dice:

> No tenemos el derecho de preguntar: ¿Quién interpreta?, puesto que es la interpretación ella misma, en cuanto forma de la V.P. que existe (no como un ser, sino como un proceso, un devenir), [ella interpreta en cuanto] *'afect'* (ser afectado y afectar). Como interpretación la V. de P. es un *pathos*.

Tenemos que ver que la V. de P. es finalmente un vocablo específico inventado y utilizado por N., a partir de Schopenhauer, para señalar que, en la naturaleza, en la existencia, sólo hay fuerzas, energías, multiplicidad en proceso, distribuidas de manera desigual y que interactúan en campos energéticos en donde no juega la causalidad mecánica. Esas fuerzas abren a un juego de diferencias y *pathos* en donde juegan diferencias de poder. Y la V. de P. designa ese juego de dar su

60 cf. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, NRF, Paris, 1985, pp. 244, 253, 255, 257. — Al respecto se puede también pensar en Pessoa, quien escribió textos con 4 nombres diferentes, es decir 4 perspectivas diferentes.

"norma y forma" a todo fenómeno, en donde forma y contenido se intercambian en su complementariedad indefinida (verde no es sin rojo; hombre sin mujer, etc.). La V. de P. no es un concepto clásico, es un "significante" que funciona de manera particular. En vez de remitir a un "significado" preciso, funciona de manera múltiple y recibe su sentido a partir de su contexto. El vocablo V. de P. quiere operar y señalar la salida de la metafísica, la necesaria multiplicidad de perspectivas a tener, y señala también a la interpretación como algo que la lengua no puede contener. Ella es diferencia siempre en obra en todo, puesto que sólo hay texto, sólo hay interpretación, sólo hay V. de P., sólo hay vida, sin trasmundos; no hay otra vida ni otro "ser" que aquellos en los cuales estamos y que se dan en los fenómenos.

Un *Fragmento Póstumo* de 85, VP t. I, § 216 (citado por Pautrat, 1971, p. 286) puede ayudarnos y quizás confundir más, también. Dice:

> ¿Quieren Uds. un nombre para este universo, una solución para todos sus enigmas? ¿Una luz incluso para Uds. los más fuertes, los más tenebrosos, los más secretos, los más intrépidos de todos los espíritus? Este mundo, es el mundo de la voluntad de poder, y ningún otro. Y Uds. mismos, Uds. también son esa voluntad de poder, y nada más.

La voluntad de poder equivale a fin de cuentas al universo de lo dionisiaco, reino de la fuerza y de la diferencia que plasma todas las figuras de Apolo. Dionisos ese: "monstruo de fuerza, sin principio ni fin; una suma fija de fuerza, dura como el bronce, que no crece ni disminuye, no se desgasta pero se transforma…" (V. de P. § 216) La V. de P. es el nombre que conviene a ese universo, hecho de fuerza y de diferencias.

Basta sobre este tema de la interpretación para haberles hecho sentir cómo, entrando en el universo de N., entramos a un mundo en donde tenemos que caminar con muchas precauciones.

****

He aquí algunas referencias bibliográficas en torno a la metafísica

¿Qué es?

dualismo---------------------------- *Humano, demasiado humano* I, § 1
--------------------------------------- *Crepúsculo de los ídolos*, "Falsa dicotomía"
prejuicio filosófico------------------- *Más allá del bien y del mal* § 2
calumnia de los sentidos----------- *Filosofía* – p. 47
-- *Crepúsculo de los ídolos* Sin la razón en fía I
desvalorización de lo sensible---- *Así habló Zaratustra*, "Del inmaculado conocimiento", "De los despreciadores del cuerpo"
----------- *La gaya ciencia* V, § 355
falsos criterios de verdad--- *Más allá del bien y del mal* § 39
identificación ser y bien---- *Aurora*, prefacio
trasmundos------------------- *Así habló Zaratustra*, "De los trasmundos"
teología escondida----------- *La gaya ciencia* III, § 151
------------ *Humano, demasiado humano* I, § 110
crítica de la interpretación moral------- *El anticristo* § 47
------------------------- *Ecce homo*, "Por qué soy un destino", § 8
engaño científico------------ *El viajero y su sombra* § 12
--------------------------- *Crepúsculo de los ídolos,* "Fábula del mundo verdad"
fetichismo del lenguaje---- *Crepúsculo de los ídolos*, "La razón en filosofía" § 5
máscara de la nada--------- *Crepúsculo de los ídolos* (40)
ser e interpretación------------ *La gaya ciencia* V, § 357
solidaridad de los contrarios--- *Así habló Zaratustra*, "Los hombres superiores"
interpretar, tarea infinita------ *La gaya ciencia* V, § 374
texto natura--------------- *Más allá del bien y del mal* § 230
mundo inhumano-------------- *La gaya ciencia* V, § 346 y III § 109
combate-------------------- *Más allá del bien y del mal* § 259
eterno retorno------------------- *La gaya ciencia* IV, § 341
------------------*Así habló Zaratustra*, "De la redención"; "De la visión y del enigma", "De la beatitud a pesar de sí"
amor fati--------------------------- *La gaya ciencia* IV, § 276
valorar----------------------------- *Crepúsculo de los ídolos*, "La moral como manifestación contra natura"

V
LA SUBVERSIÓN DE CATEGORÍAS Y DE IDENTIDADES

Acabamos de ver el recurso de la interpretación para desenmascarar la pretensión del lenguaje metafísico como también el de la ciencia cuando pretende ella decir el "ser" de las cosas: esencia o leyes. Todo es interpretación, dice N. y hay que hacer la interpretación de la interpretación.

Siguiendo en la misma perspectiva vamos a ver cómo N. denuncia lo que sostiene a la metafísica procediendo a la subversión de las categorías lingüísticas, para ello vamos a seguir algunos casos específicos. Véase al respecto el § 21 de *Más allá del bien y del mal*).

5.1. Subversión del lenguaje

La real dificultad de la lectura de N. radica en el uso propio, extraño, ambiguo de términos clásicos de la filosofía tradicional, o de la cultura en general. Eso está marcado en los textos. Nietzsche nos avisa de ello mediante tipografías variadas: entre-comillado, subrayado, entre-crochetado, etc. Cada modificación tipográfica remite a una "polisemia" del término considerado; pero la a-sistematicidad de N. no permite esperar que cada tipo de modificación sea un código que se repite.

En todos sus escritos Nietzsche opera siempre una suerte de subversión, de trastoque de los sentidos de los términos más conocidos. No es evidentemente mero afán de originalidad, sino voluntad de hacer aparecer aspectos escondidos, motivaciones escondidas, fuerzas latentes en las referencias a ideas comunes o a valores aceptados. En *Ecce Homo* Nietzsche dice: "Conozco el arte de trastocar las perspectivas". Eso ya lo hemos señalado. Lo que nos va a importa ahora es

considerar una serie de palabras nuevas y esenciales en el pensamiento de N.: voluntad de poder (ya hemos dicho bastantes cosas sobre VP, no vamos a añadir mucho), nihilismo, suprahombre, eterno retorno.

5.1.1. Subversión de categorías

5.1.1.1. Denuncia de la lógica y del lenguaje

Todos los términos señalados al final del párrafo anterior tipifican el discurso de Nietzsche y escapan a la lógica del "concepto" que, clásicamente, está asumido como conteniendo de manera "idéntica y total" el contenido que subsume. Normalmente un concepto suele tener un mismo valor de significación, y es lo que el profesor de fía suele exigir del alumno. Evidentemente ese valor puede variar en un escrito de acuerdo a su inscripción dentro de una frase; pero se asume que se mantiene un valor de referencia.

Vamos a ver que en N. no es así. Todas las palabras antes mencionadas (nihilismo, V. de P., sobrehombre, eterno retorno) manifiestan una pluralidad de sentidos que nos saca del principio de identidad. Cada una de ellas puede cubrir un abanico de sentidos normalmente incompatibles: así nihilismo designa a la vez la forma de pensamiento más despreciable, y la más divina. Polisemia, por lo tanto. Dicha polisemia tiene una función; sirve sobre todo para destruir las identidades tradicionales.

Hemos ya aludido a los traslados de sentidos operados por N. con los términos más conocidos (vida, voluntad de poder, Dionisos). Detrás de tal proliferación polisémica hay evidentemente una teoría del lenguaje. N lo concibe como máquina a producir falsas identidades. Para N. allí está, de cierta manera, una de las enfermedades del lenguaje, y sabemos que Wittgenstein hablará de la fía como terapia del lenguaje. En Escritos Póstumos N dice: "Todo concepto nace de la postulación de la identidad de lo no-idéntico". Es lo que vimos ya en el texto de *Más allá del bien y del mal* § 230: "[…] el espíritu simplifica, reduce a lo ya conocido, aísla, cierra sus ventanas… y todo de acuerdo a su capacidad digestiva […]".

Nietzsche quiere que nos percatemos que cada concepto es resultado de una cadena de traslaciones metafóricas. Dicho proceso de simplificaciones identitarias acaba por tener, según él, un efecto preciso puesto que, según dice, el lenguaje funciona como instrumento de "gregarización". Todos acabamos por pensar lo mismo sobre las diferentes cosas y nos olvidamos de los *afects* de cada cosa en cada uno. Compartimos significaciones imaginarias, prejuicios, como dice Gadamer, y

ya no nos exponemos, inocentes, a las cosas. Era también lo que asumía Merelau-Ponty cuando nos invitaba a llegar a la "experiencia metafísica" cuya condición era que saliéramos de nuestra manera ordinaria de relacionarnos con las cosas, de acuerdo a lo que ya sabemos de ellas, para exponernos a la experiencia de su percepción como meros existentes.

Detrás del proceso de gregarización denunciado por N. opera la necesidad de sentidos socialmente instituidos de la psyché humana y su proceso de sublimación que ha subrayado Castoriadis; con este autor sabemos también la imposible total funcionalización de la psyché humana que asume y produce sentidos que desbordan los que el grupo ha codificado. Pero N. insiste de diferentes formas sobre esa funcionalización gregaria que él reconoce sobre todo en la moral. En el prefacio de *Aurora* § 3 dice:

> Hasta ahora, es sobre el bien y el mal que se ha reflexionado de la manera más mediocre: siempre ha sido un asunto demasiado peligroso. La conciencia, la buena fama, el infierno e incluso, si fuera necesario, la policía, no permitían y no permiten ninguna imparcialidad: puesto que, en presencia de la moral, como frente a toda autoridad, uno no debe pensar y menos aún elevar la voz: aquí se obedece.

Con evidencia podemos pensar en la Cristiandad que fue muy celosa sobre el sentido a otorgar a ciertas palabras, puesto que instituyó a la Inquisición para velar sobre ello. Pero el Estado que describe Platón en la República debía tener la misma vigilancia y por eso debían ser eliminados los poetas que juegan con la polisemia; es también la conducta ordinaria de todo Estado totalitario.

Es evidente que el uso polisémico de vocablos al cual suele acudir N. está respaldado por una reflexión suya sobre el lenguaje. El telón de fondo de su reflexión está constituido por la vieja pregunta de Crátilo en Platón: ¿las palabras están en adecuación con el "nomos", las costumbres, es decir con el hombre en sociedad? o ¿con la "*phýsis*", es decir la naturelaza de las cosas? ¿Son signos arbitrarios, remitiendo a acuerdos particulares en cada grupo social? o ¿son símbolos de un lazo natural y esencial en relación con las cosas? Eso fue una de las búsquedas primeras de la filosofía como lo atestigua Sócrates-Platón.

La respuesta de Nietzsche es clara: no hay lazo natural que "una" las palabras con un "en sí" de las cosas. Más bien el lenguaje es producto de una actividad "artística" (*i.e.*: creativa de formas y de sentidos desde el sentir) del hombre. El

hombre es el único autor de metáforas y creador de significaciones —pero el hombre ha olvidado esa relación originaria suya con el lenguaje; se ha olvidado que es él quien lo instituye. En el § 47 de *Aurora* N. dice:

> Allí donde los primeros hombres colocaban una palabra creían hacer un descubrimiento. ¡Qué lejos estaban de la cuenta! Habían rozado un problema, y, creyendo haberlo resuelto, habían fabricado un obstáculo. Ahora, en todo esfuerzo de conocimiento uno choca en contra de palabras petrificadas, eternizadas, y el choque romperá más fácilmente la pierna que la palabra.

Nuestros antepasados creían ser dóciles a las cosas y las nombraban definitivamente. Lejos de resolver los problemas de conocimiento los han encadenado a sus soluciones artificiales. De eso nos hemos olvidado, sin embargo N. reconoce la pertiencia y la importancia de ese fenómeno puesto que en *Aurora* § 16, dice: primer principio de civilización: cualquier costumbre vale más que la ausencia de costumbre.

Por lo dicho se puede entender que N. diga que nuestra relación al lenguaje es una relación de "olvido"; olvido de la arbitrariedad del nacimiento de cada palabra, olvido de la metáfora originaria. Y precisamente la pretensión a la objetividad se asienta sobre ese olvido. En *La genealogía de la moral*, II, § 1 leemos: "la fuerza de la capacidad de olvido no es una mera *vis inertiae* (fuerza inercial), como creen los superficiales, sino, más bien, una activa y positiva en el sentido más riguroso del término, facultad de inhibición". Por eso es que el lenguaje cotidiano, ordinario, lenguaje del rebaño, funciona como máquina a producir identidades ilusorias; es máquina a reducir todas las experiencias al "caso único". Siendo así el lenguaje no nos transmite más que contenidos superficializados, gregarizados. Para Nietzsche, el lenguaje está enfermo; y es ya el vehículo de la enfermedad universal, tanto metafísica como nihilista.

A partir de esas anotaciones sobre el lenguaje y sobre el olvido de su origen, se ve cómo el lenguaje que solemos manejar indica y consagra finalmente la pérdida de la fuerza creadora, más que la afirmación de esa misma fuerza. En la pequeña obra de 1873 *Verdad y mentira en el sentido extramoral*, N. insiste sobre la obnubilación del ser humano delante de la "supuesta" capacidad descriptiva del lenguaje, olvidándose de manifestar la facultad creativa del mismo que no es más que la proyección de la voluntad de dominio fuera del ser humano, con fines de apropiación de un mundo cuya forma crea a su medida y conveniencia. Con ello, el

lenguaje produce generalizaciones monstruosas y absurdas, acrecienta la hipertrofia de lo consciente. La conciencia es saber de un saber; está esencialmente ligada a la comunicación y al lenguaje. Sólo pudo desarrollarse (ella) bajo la presión de la necesidad de comunicación", dice N. en *La gaya ciencia* § 354, el hombre solitario no la necesitaría. El lenguaje instala la circulación indefinida y vacía de "clichés", sobre todo el del "tú debes". El lenguaje dominante es siempre reductor, castrador y apunta a proteger al tipo débil de las "pulsiones peligrosas", de la emergencia de las diferencias explosivas en él mismo. Sólo cuenta para el ser humano el pensamiento puro, el puro espíritu, la pura verdad, y se asusta y no sabe qué hacer con el cuerpo y sus movimientos: allí hay miedo a la individualidad, miedo a lo que habla en uno, como también miedo al hombre singular que tiene éxito.[61]

En esa actitud volvemos a encontrar un término particularmente importante para Nietzsche, a saber, lo "reactivo". Lo reactivo es actitud de defensa de lo nuevo. En el lenguaje "lo reactivo en el hombre" opera gracias a la invención de categorías gramaticales y metafísicas. Para N. las categorías "lingüísticas", igual que los valores en "moral", son ficciones destinadas a sostener tal o cual tipo de poder, a asegurar "la conservación y el crecimiento "de ciertos seres y de ciertas fuerzas: las del hombre superior o del último hombre, siempre atento a los demás, qué dicen, qué piensan. Es así como la lógica que opera en el lenguaje procura la reducción de los fenómenos a casos "idénticos". Eso es una forma de defenderse en contra de la angustia producida por "el mundo sin forma y no formalizable del caos de las pulsiones"; angustia frente al hecho de la vida que no tiene de suyo valor.

Frente a ese efecto de gregarización del lenguaje, N. en *Más allá del bien y del mal* § 56 preconiza una "mirada e impasibilidad asiáticas y más que asiáticas". Es que los asiáticos, de diferentes maneras, afirman que el pensar queda preso del idioma. Una reflexión de Confucio puede ayudarnos a entender ese pedido de N. Confucio sabía que el pensar queda preso del idioma, por eso decía: "Quisiera no hablar". "Entonces, ¿qué tendríamos nosotros que decir?", le preguntaban sus discípulos. "¿El cielo habla?", preguntó Confucio: "y sin embargo las cuatro estaciones se suceden y todos los existentes proliferan. ¿Qué necesidad tiene el cielo de hablar?"

Wang Fu Chi, filósofo chino del siglo XVII, dice: "No hay mensaje a esperar. Ni el cielo ni el sabio tienen necesidad de hablar para manifestar su perfección y darla en ejemplo. La verdadera docencia opera silenciosamente. El cielo está

61 cf. *Así habló Zaratustra*, "El grito de socorro". Es este el grito del hombre superior (moderno) para quien todo es idéntico, nada merece la pena, de nada sirve buscar ni tampoco existen islas bienaventuradas.

vacío de toda actualización particular que podría hacer pantalla a la universalidad de su influencia. Por eso, sin que el cielo hable, todo es receptivo a su influjo. Igual el sabio es sabio porque ha llegado a liberar su conciencia de todo egoísmo y parcialidad que pudiera oponer su individualidad a la de los demás. Por eso el influjo de su ejemplaridad se expande afuera y los demás reciben su influjo moral".[62] No hablar y simplemente decir Sí mediante el actuar y el ejemplo.

En el § 21 de *Más allá del bien y del mal* Nietzsche estudia de manera pormenorizada el principio de causalidad y manifiesta cómo cae bajo la crítica de no expresar más que una necesidad nuestra, sin decir lo que es el en sí de las cosas… Pero, como lo subraya, la causalidad tiene que ser verdad, porque no podemos hacer sin ella, sin esa mitología, ella es una condición de nuestra existencia.

5.1.1.2. Denuncia de la gramática

Otra creencia denunciada por Nietzsche, en ese orden de consideraciones, es la creencia en la gramática. La creencia en la gramática —dice Nietzsche— induce la creencia en el valor ontológico de nuestro lenguaje o en la existencia de un equivalente real de las funciones ligadas a sus propias reglas. Así procedió Aristóteles para sacar sus categorías y establecer el valor ontológico de la lógica, del logos.

Nietzsche subraya que es la gramática la que hace creer que el "YO" gramatical es la causa efectiva de la acción expresada por el verbo. Así las categorías metafísicas vienen, no de la subjetividad, sino de su forma más escondida: el sujeto gramatical, "de la mitología del concepto de sujeto, que separa actuante y actuar" (Escritos Póstumos, 85-86). "El concepto de sustancia es una consecuencia del concepto de sujeto, y no a la inversa" dice N en V.P.[63] El concepto de Dios que tenemos pertenece también a la metafísica implícita de la lengua: "Dios" no es más que la hipóstasis de los diversos conceptos de causa, sujeto, sustancia, ser, reunidos en una misma palabra. En VP N. dice: "Se ha necesitado a Dios como sanción absoluta que no tiene ninguna instancia por encima de ella, como un "imperator categórico".[64]

62 cf. François Jullien, *Procès ou création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois*, Seuil, Paris, 1989, pp. 36-37.

63 cf. VP, G. Blanquis, NRF, Gallimard, 1948, Párrafos 98 y 147 citados por N., *Vie et vérité*, pp. 49-50.

64 cf. Blanquis, T. I, l. II, Nº 459, p. 340

Esas consideraciones hacen decir a N. en *Crepúsculo de los ídolos*, "El caso Wagner", p. 78: "Me temo que no nos liberemos de Dios (de nuestra visión de Dios, de su necesidad como causa de este mundo, su efecto), puesto que creemos todavía en la gramática".[65] Es que la causalidad está en la gramática, y de ella no nos podemos liberar. Por eso es más fácil liberarse de Dios que de las reglas gramaticales. La gramática alimenta la ilusión que la estructura del lenguaje refleja un orden de las cosas, o que existe un orden objetivo que corresponde al ordenamiento gramatical. Por eso la creencia en Dios está ligada a la gramática y a la lógica. El ateísmo, es decir la liberación de ese dios enlazado en la lógica de causa/efecto, en la gramática, es tanto más difícil a concebir que es más difícil de refutar las categorías gramaticales. De hecho, ¿cómo hacerlo, si tuviera que hacerse con la misma gramática? Decir que Dios no existe viene a ser pues una falta de gramática, y quizás las críticas a la prueba ontológica de San Anselmo nos ayuden a entender lo dicho. ¿Qué hacer? Cuando las palabras nuevas faltan. En una variante de *Crepúsculo de los ídolos*, Obras póstumas de 1887-1888 (p. 430), dice N.: "[…] nos encontramos en la dura situación de ya no disponer de ninguna fórmula para nuestros conceptos y de tener que introducir en todas partes las antiguas categorías".

5.1.2. Lenguaje nuevo propuesto por Nietzsche

Sin embargo N. cree en su lenguaje nuevo. Dice en *El anticristo* (p. 234?): "Tengo […] letras que devolverían la vista a los ciegos". Él quiere desorganizar el tramado conceptual gregario y lo hace mediante "la derisión y la destrucción de las viejas barreras conceptuales". Parodia y aforismos sirven la destrucción, igual que una serie de juegos de lenguaje y de escritura, y van a servir también la recuperación de la fuerza creativa- inaugural de la palabra. Y la afirmación puede surgir de la destrucción. N. dice: "El aforismo y la máxima […] son las formas de la 'eternidad'"

65 Nota de autor: Comentando esa frase de N. "Me temo que no nos hemos desembrazado de Dios porque todavía creemos en la gramática" en su libro tres versiones de la ética (p. 134) A. MacIntyre dice: "Lo que N. entendía por creencia en la gramática, era la creencia en que la estructura del lenguaje refleja y presupone de algún modo la creencia en un orden de las cosas en virtud del cual un modo de conceptuar la realidad puede adecuarse más a la realidad que otro. Desembarazarse de semejante creencia sería, en cambio, tratar los significados puramente lingüísticos como una serie de estructuras sin contexto, de los que se puede disponer para extraer un número indefinidamente grande de conceptualizaciones alternativas, ninguna más adecuada que otra, porque no hay una realidad subyacente en relación con la cual pudiera medirse la adecuación. La intuición de N. fue que, mientras se proponga todavía la referencia a tal realidad, la creencia en Dios se halla presente de forma encubierta, y al afirmar esto, N. sólo invirtió el punto de vista agustiniano quien dice "sin Dios no hay una auténtica objetividad de interpretación o conceptualización".

(*Crepúsculo de los ídolos*, p. 145).[66] La palabra “eternidad”, entre comillas, nos avisa: no se dejen agarrar por el sentido tradicional.

El aforismo procede por sugerencias, insinuaciones. La fuerza del lenguaje allí está en su reserva y su pudor. El pensamiento abisal de N. exige eso; demasiada evidencia lo tornaría vulgar. Y N. nos recuerda siempre los límites del lenguaje. Para él, en *La gaya ciencia* § 354: “El pensamiento que llega a ser ‘consciente’ no es más que una pequeñita parte (del pensamiento) y sólo ese pensamiento consciente es el que se produce en palabras”. Pero hay más pensamiento que lenguaje, porque hay más inconsciente que consciente. El cuerpo piensa pero no habla; la verbalización es un fenómeno igual de superficial que la palabra: El lenguaje, siempre reactivo, saca, exilia, el pensamiento del cuerpo.

Ya lo hemos dicho, el lenguaje con su exigencia de lógica simplifica, acomoda a su manera el “texto natura”. En V.P.,[67] N. dice:

> La conciencia del Yo es el último rasgo que se añade al organismo cuando éste funciona ya perfectamente, es casi superflua: la conciencia de la unidad es desde luego muy imperfecta, muy expuesta al error… La gran actividad principal es inconsciente. La conciencia suele aparecer sólo cuando el todo quiere subordinarse a un todo superior—es primero la conciencia de este todo superior, de la realidad exterior al yo. La conciencia nace en relación al ser del cual uno podría ser función —es el medio para incorporarse a él. Mientras se trate de nuestra propia conservación, la conciencia del Yo es superflua.

Así, según N. todo el organismo piensa; todas las fuerzas corporales tienen voluntad, afectividad, pensamiento. Habla de una melodía indecible de los afectos. Y hay que aprender a llegar a dejar ser el silencio musical en nosotros (*cf.* el sabio chino), en vez de dejarse llevar por la conceptualización gregaria y la vulgarización de la palabra. Eso es la última palabra de la Sabiduría de Dionisos: “Canta, y ya no hables”.

66 Nota de autor: Esas expresiones de N. pueden hacernos pensar a Adorno quien consideró al aforismo —centellante en su evidencia— como la forma más adecuada de exposición. Según él, el aforismo trae al lenguaje una idea que el “habla argumentativo” no podría expresar sin contradicción. cf. Habermas, *Pensamiento post-metafísico*, Ed. Taurus México, 1990, p. 259.

67 cf. Bianquis, T. I, l. IV, Nº 227.

Sin embargo, al mismo tiempo que se da esa subversión conceptual y del principio de identidad, que acabamos de señalar, para hacer estrellar el concepto, en N. encontramos una gran exigencia de lógica. Pero se trata de un esfuerzo para hacer jugar la lógica, la semántica y lo gramatical (refugios de la tradición filosófica metafísica) a contracorriente de la finalidad habitual que se esmeraba en la reducción a lo idéntico, a lo universal.[68]

Pero no creamos que N. no quiera jugar con las palabras; no quiere burlarse ni de la razón ni del lenguaje. Más bien quiere exigir más legitimidad a los juicios. En *La genealogía de la moral*, III, § 9 dice:

> Nosotros nos violentamos ahora a nosotros mismos, no hay duda, nosotros cascanueces del alma, nosotros problematizadores y problemáticos, como si la vida no fuese otra cosa que cascar nueces; justo por ello, cada día tenemos que volvernos, por necesidad, más problemáticos aún, más dignos de problematizar, y ¿justamente por ello, tal vez, más dignos también de vivir?

Por ello Nietzsche lleva, en cierta forma, a sus límites la lógica transcendental kantiana: lleva la pregunta, en relación a todo conocimiento, sobre sus fuentes. Cuestiona la preeminencia del formalismo lógico en la administración de una prueba, porque dicha atención a la lógica hace olvidar lo esencial, las fuentes, la genealogía de los contenidos. Investigador sin descanso, él analiza textos, especialmente el texto de la naturaleza, es decir analiza los síntomas, los indicios, los signos que toda manifestación entrega a nuestro juicio. El mundo no carece de sentido; más bien padece de un exceso de significaciones posibles (*cf.* la diversidad cultural). Por eso N. habla del "texto mundo" que da pie a una pluralidad legítima de interpretaciones. El habla de "texto" para hacer caer en la cuenta de la polisemia posible de cada fenómeno; y decir "fenómeno", equivale para él a decir "experiencia" en el horizonte de un mundo dado *a priori*; dado ya. Ahora para él, confundir hecho y experiencia son errores groseros, sabiendo que hablar de "hechos", de verdad nos coloca dentro de un sistema de significaciones cuestionable, en cuanto se deja pensar que existe "la" verdad.

La referencia a "hechos", "verdad" nos sitúa en una lógica reductible al lenguaje binario de información (tercio excluido), en donde reina el principio

68 cf. el esfuerzo de Sócrates preguntando "¿qué es lo bello, el Bien?" a partir de la belleza de los caballos de los frisos del Partenón, de la belleza de un efebo, etc. No era definir la belleza acumular indicaciones de cosas bellas.

de exactitud. Pero esa lógica está muy alejada de lo que es la filosofía entendida como comprensión de los juegos de significación posibles del mundo. Hay que ver que el error no es error en relación a la verdad una, sino "dentro de" un sistema dado de significaciones. En eso no hay inconsecuencia más bien es exigencia de probidad, de coherencia consigo mismo para el filósofo. Cuando en *Fragmentos póstumos*,[69] N. dice: "La verdad es ese tipo de error sin el cual cierta especie (la humana) no podría vivir. Lo que es el valor, del punto de vista de la vida, decide en última instancia". N. no juega a la provocación. Más bien, sabiendo que según él: "La noción (tradicional) de verdad está desprovista de todo sentido… todo el tema de lo "verdadero" y de lo "falso" sólo se refiere a relaciones entre seres y no a relaciones con el "en sí". N. no entra a jugar al sofista que discute sobre "pequeñas verdades" teóricas jugando con las palabras. Tenemos que entender el sentido de lo que dice N. cuando afirma que la vida humana se despliega en la "ilusión", es decir en la interpretación. El hombre debe saberlo y asumirlo, sino va a caer en la actitud enferma que pretende identificarse con la verdad. El hombre vive en la ilusión, es decir en representaciones de sí mismo, del mundo, de la divinidad. Sin embargo, ese reconocimiento mantiene abierta la relación con la verdad y deja a la realidad su libre juego. Con ello uno se libera del "error" que consiste en creerse en "la" verdad. Lejos de negar la verdad, esa afirmación permite curarnos de la pretensión de "poseer la verdad".

Evidentemente se levanta la pregunta sobre el sentido de verdad en N. Veamos lo que nos dice. Él dice que tomar por verdad" tal o cual cosa, no lleva a buscar la exactitud o corrección entre tal formulación y tal hecho, sino, colocándose en un terreno diferente al tradicional: se trata primero de saber que el "valor de verdad" es esa cosa que necesita el ser humano para vivir, y después hay que saber lo que quiere decir "verdad" es aquello que uno tiene que encarnar, viviendo coherentemente en la puesta en forma de su vida. Y la pregunta entonces, según N., viene a ser la de saber en qué medida tal juicio promueve la vida, conserva la especie o la mejora. Y, N. lo repite el hombre no puede vivir sin asumir las ficciones de la lógica. Con ello, evidentemente, N. puede prestar a la crítica de subjetivismo, de relativismo. Pero esas críticas quedan presas del horizonte epistemológico y ontológico que él ha denunciado. Él pretende salir de la verdad como identidad y no-contradicción al decirnos que la "verdad" es sólo un "valor", es decir un "tener por verdad". Pero ese tipo de verdad es condición de vida para el ser humano.

69 Nota de autor: Otoño 1884-otoño 1885, trad. Anne-Sophie Astrup et Marc Launay, Paris, Gallimard, 1997, frag. 34 (253), p. 235.

Si la "verdad" tal como la entiende N es lo que acabamos de señalar, al mismo tiempo nos invita a saber evitar dejarnos entrampar en el círculo vicioso lógico nihilista que dirá: "si dices que la verdad es una ilusión necesaria, entonces no se puede mantener la verdad de esa misma afirmación". Más bien N. nos dice: "nuestra vida sólo es posible si sabemos tener por verdaderas ciertas cosas en nuestra vida". Y él señala que se mide la fuerza de un ser vivo por la dosis de verdad que puede soportar: "Qué dosis de verdad un espíritu sabe soportar, qué dosis de verdad puede arriesgar? He allí para mí el verdadero criterio de los valores. El error es una cobardía… toda adquisición del conocimiento es la consecuencia del coraje, de la probidad consigo mismo" (Escritos Póstumos, inicios 88-89, frag. 16) y, podemos añadir, en las cosas pequeñas de la vida.

En *Ecce homo*, Sección "Porque soy tan inteligente", § 10, N. dice:

> Estas cosas pequeñas —alimentación, lugar, clima recreación, toda la casuística del egoísmo— son inconcebiblemente más importantes que todo lo que hasta ahora se ha considerado importante. Justo aquí es preciso comenzar a cambiar lo aprendido. Lo que la humanidad ha tomado en serio hasta este momento no son ni siquiera realidades, son meras imaginaciones o, hablando con más rigor, mentiras nacidas de los instintos malos de naturalezas enfermas, de naturalezas nocivas en el sentido más hondo… Todas esa nociones de "Dios", "alma", "virtud", "pecado", "más allá", "verdad", "vida eterna"… Pero es en ellas que se ha buscado la grandeza del ser humano, su carácter "divino"… Todas las cuestiones de la política, del orden social, de la educación han sido hasta ahora falseadas íntegra y radicalmente por el hecho de haber considerado grandes a los hombres más nocivos, — por el hecho de haber aprendido a despreciar los cosas "pequeñas", quiero decir los asuntos fundamentales de la vida misma.

Con todo, incluso en su crítica del lenguaje y de la lógica en donde denuncia las trampas metafísicas, N. sabe y afirma la necesidad de la lógica para pensar, pero para un pensar que tiene que saber defenderse de las trampas metafísicas. En esa perspectiva leemos en el *Crepúsculo de los ídolos*, Sección "Lo que falta a los alemanes", p. 7. Dice:

> [Les falta] aprender a pensar: en nuestras escuelas no se tiene la menor noción de esto. Incluso en las Universidades, incluso entre los auténticos doctos de la filosofía comienza a caer en desuso la lógica como teoría, como práctica, como oficio. Léanse libros alemanes: ni el más lejano recuerdo ya de que para pensar se requiere una técnica, un plan de enseñanza, una voluntad de maestría, — que el pensar ha de ser aprendido como ha de ser aprendido el bailar, como una especie de baile…! Quien conoce ya por experiencia, entre alemanes, ese sutil estremecimiento que los pies ligeros, en lo espiritual, transmiten a todos los músculos… La tiesa torpeza del gesto espiritual, la mano tosca al agarrar — eso es alemán hasta tal grado que en el extranjero se lo confunde con el ser alemán en cuanto tal. El alemán no tiene dedos para percibir las *nuances* [matices]. El mero hecho de que los alemanes hayan soportado a sus filósofos, sobre todo a aquel lisiado conceptual, el más deforme que ha existido, el gran Kant, proporciona una noción no escasa de la gracia alemana. — No se puede descontar, en efecto, de la educación aristocrática el bailar en todas sus formas, el saber bailar con los pies, con los conceptos, con las palabras; ¿He de decir todavía que también hay que saber bailar con la pluma, que hay que aprender a escribir? — Pero en este punto me convertiría en un completo enigma para los lectores alemanes… (Nietzsche, 83-84, ed. Alianza)

Así, pues, bailar con las palabras y la pluma. Eso hace explosionar toda verdad sometida a la regla de la adecuación conceptual con la realidad.

En cuanto al método de la "genealogía" que ya hemos señalado en Moral, al nivel de la crítica del lenguaje es arte de diagnosticar síntomas al infinito. Lejos, como Platón, de procurar reducir a la unidad la diversidad sensible, la intención de N. es desenmascarar indefinidamente, es decir sin llegar nunca al fondo, a lo originario. Es el "no" a toda sistematización; y el "si" al aspecto fragmentario, aforístico, explosionado del texto, del "texto mundo". Así el mundo puede recobrar su ligereza porque está liberado de su lazo a la pesadez, es decir de su relación a un fundamento metafísico. Todo es juego, superficies movedizas que llaman al baile, al reír, al juego. Lo que siempre queda como volatilizado es la identidad, sobre la cual todo sistema descansa.

Para invitar a reflexionar sobre el juego al cual nos invita N. he aquí un texto de Hegel que dice:

> El juego. He allí un bonito césped, con bonitos arbustos y flores. Algunas volteretas, ramitas a romper. Ya está. Es bien de él eso, dirá la gente. Al lado, otro niño, arrastra extasiado su carrito en la pequeña alameda: eso también es bien de él. Para cada uno, su naturaleza ha sido principio de lectura del mundo como "circunstancias" en las cuales actuar. Uno se interesa a una cosa, otro a aquella. Lo que cada uno hace, no tiene más meta que hacerlo. Se juega para jugar; se juega con todo lo que uno es, con todas sus fuerzas que son lo natural.

Ese texto de Hegel es expresión de lo que N. va a llamar Voluntad de Poder. Se nos dice que en definitiva uno "se juega" a sí mismo, se interpreta: es a la iniciativa, medios, resultado, es decir es Voluntad de poder, bajo diferentes aspectos. En el juego que coge a todo lo que es uno, cada uno y se expresa a sí misma/o.

En la línea de la crítica del lenguaje he aquí un texto de *La genealogía de la moral*, III, § 12, N. dice:

> Señores filósofos cuidémonos, en adelante, de esas viejas y peligrosas fábulas conceptuales que han inventado un "sujeto puro del conocimiento, extraño al tiempo, sin voluntad ni dolor";[70] cuidémonos de los tentáculos de conceptos contradictorios como "razón pura" "espiritualidad absoluta", "conocimiento en sí": allí se nos pide siempre pensar un ojo que no puede de ninguna manera ser pensado, un ojo cuya mirada no debe tener absolutamente ninguna dirección, en el cual las energías activas e interpretativas tienen que encontrarse paralizadas, estar ausentes, mientras que sólo ellas permiten a la visión ser visión de algo; es por lo tanto un inconcebible sin-sentido de ojo lo que se nos pide allí. No hay más visión que perspectiva, no hay más conocimiento que perspectiva; y cuanto más dejemos entrar sentimientos al juego en relación a una cosa, tanto más sabremos comprometer ojos, ojos diferentes para esa cosa, y así nuestro concepto de esa cosa, nuestra objetividad, será más completa. ¡Eliminar la voluntad,

70 Nota de autor: Allí podemos reconocer al sujeto trascendental de Kant.

> descartar todos los sentimientos sin excepción, suponiendo que eso sea posible! ¿Cómo pues? ¿No sería eso castrar al intelecto?

Por lo tanto, nada de una pretendida objetividad.

En *La gaya ciencia* V, § 345 leemos:

> El "desinterés" no tiene valor ni en el cielo ni sobre la tierra: los grandes problemas exigen todos el gran amor y sólo son capaces de ello espíritus potentes, íntegros y asegurados, firmes en su asiento. Es una de las diferencias más considerables si un pensador está personalmente comprometido en sus problemas hasta el punto de encontrar en ellos su destino, su desgracia pero también su oportunidad, o si se acerca a ellos de manera "impersonal", es dice si sólo sabe tocarlos y captarlos con las antenas de un pensamiento frío y meramente curioso.

5.2. Regreso al problema de la metafísica

Conviene notarlo, la crítica y destrucción que pretende realizar N. adelanta sobre el fondo de una afirmación nueva, más radical, la de la Voluntad de Poder. Eso ha hecho surgir la pregunta de saber si N. no restaura de cierta manera la metafísica y la moral. ¿La *voluntad de poder* a la cual Nietzsche acude no será el fundamento metafísico que denuncia en los demás? Por otra parte ¿el Sobre Hombre no será un ideal que él nos propone? Esas preguntas han recibido diferentes respuestas en torno a la superación o no de parte de N. de la metafísica que combate. Cierto, Nietzsche nos asegura que la estructura platónica de la metafísica, asentada sobre la repartición entre un "ser verdadero" y "uno que lo es menos", queda abolida y que todo trasmundo, todo fundamento está disuelto; y nos dice que Dionisos, ese otro nombre de la Voluntad de Poder, reúne en él, pero de manera contradictoria, todos los atributos metafísicos del ente, "lo verdadero y lo falso, lo real y lo ficticio". Sin embargo, queda pendiente el problema de saber si N. ha salido verdaderamente de la metafísica como lo ha pretendido. Vamos a procurar hacernos una idea al examinar algunos textos de Nietzsche.

Tenemos que ver primero cómo, en él, todos los términos —real/ficticio; verdadero/falso— se intercambian. Si, con N., hay que pensar que Platón, con su trasmundo metafísico es ficticio —luego falso—, entonces ¿estamos o no autorizados a pensar que lo "real nuestro", la realidad de ese mundo, pensada

como falsa en Platón, viene a ser verdadera, viene a ser el piso firme sobre el cual podemos caminar? Si, con Heidegger, asumimos que la metafísica está en designar con un solo nombre al Ser de ente en su conjunto, entonces podríamos pensar que N. al proponernos la VP se queda en una perspectiva metafísica, en cuanto en su pensamiento busca la referencia única, verdadera que dirá la presencia que hay en cada cosa. Así, podría parecer que N. retoma el movimiento de la metafísica.

Ya hemos adelantado parte de la respuesta cuando hemos señalado que en N. la palabra "Voluntad de Poder" no remite a una identidad como lo hacía en la metafísica tradicional la referencia al "ser en cuanto tal" sin devenir, sin lastre empírico, en contraposición con el ser-ente encontrado en la vida empírica. VP. remite, como siempre en N., a identidades fragmentadas, desfiguradas, explosionadas en el tiempo. Vamos, en adelante, a asumir con Haar (1993, p. -), esa pregunta de la superación de la metafísica, como horizonte nuestro para interrogar, sobre bases nuevas, una serie de conceptos tales como *nihilismo*, *genealogía*, *sobrehombre* y *eterno retorno*.

5.3. El nihilismo

La palabra *nihilismo*, en Nietzsche, remite a la crisis de valores que él diagnostica en el mundo contemporáneo. Hoy se dice que la crisis, crisis de valores y de identidad en todas las culturas, es lo que tipifica al mundo llamado "post-moderno". Nietzsche, con una intuición sorprendente, vio venir ese mundo nuestro.

En VP,[71] N. pregunta:

> ¿Qué significa el nihilismo? Que los valores superiores se desprecian. Los fines están ausentes; ya no hay respuesta a la pregunta: "¿para qué?". Tenemos en nosotros una fuerza inmensa de sentimientos morales, pero carecemos de un fin válido para todos ellos. Quedan en contradicción unos con otros; provienen de tablas de valores diferentes.

Podemos reconocer la pertinencia de lo que dice N. En los mundos premodernos la referencia a mundos compartidos por todos estructuraba todos los niveles de existencia. Es lo que expresa la referencia al funcionamiento simbólico de esas sociedades en donde todos los elementos remitían a "otros diferentes y complementarios" todos juntos conformaban un todo sensato cuyo sentido

71 cf. Ed. Bianquis T.II. L. III, Nº 121 (citado por Extraits, p.14).

cruzaba y sostenía el todo en todas sus partes. Pero, como lo diagnosticaba N., en nuestro mundo moderno los valores proceden de tablas de valoración diferentes: así un neoliberal duro puede con tranquilidad eliminar a miles de trabajadores de su empresa para quedar en la competición mercantil, pero su corazón bondadoso se estremecerá frente a un niño paralítico o canceroso, y ayudará con todo lo que pueda, de acuerdo a los valores que le vienen de su pertenencia personal a un mundo religioso.

En relación al nihilismo vamos a encontrar la polisemia que ya lo hemos señalado.

-1- Por un lado, nihilismo, para N. remite al proceso y a la lógica interna de toda la historia europea desde Platón y que ha llevado a desvalorizar este mundo nuestro. En ese sentido nihilismo señala una continuidad histórica. Es diferente de lo que es la decadencia que apunta a momentos de decaimiento de la Voluntad de poder.

-2- Por otro lado, nihilismo señala la "situación contemporánea" en la cual, lo que fueron valores absolutos ayer, están hoy como atacados por una invalidación general. Es el caso de honradez, fidelidad, honor, etc.

-3- Pero nihilismo puede también designar el estado normal del hombre en cuanto es esa misma humanidad del hombre la que ha hecho necesaria, ayer, la instauración de los valores hoy marchitados; y es ese mismo estado del hombre de siempre, dudando del valor de la existencia, el que ha presidido a la instauración y evolución de esos mismos valores ubicados en una especie de trasmundo. En ese sentido, por lo tanto, el nihilismo es algo siempre presente en el hombre que siempre ha necesitado de una "vida otra que ésta". Sin embargo, normalmente en N. el nihilismo suele representar esencialmente, un momento, a saber, la enfermedad del hombre moderno.

-4- En fin N. nos habla de un nihilismo totalmente nuevo, todavía por venir después del "nihilismo acabado", al final de su carrera, que vivimos ahora. Se trata del nihilismo realizado o extático (en cuanto salida de). Dicho nihilismo, lejos de mantenerse en constatar la desaparición de los valores, como se hace hoy, será un nihilismo activo, dionisiaco, que afirmará con alegría la unidad de los contrarios.

Vamos a decir algo sobre esas diferentes figuras del nihilismo.

5.3.1. El nihilismo como estado normal del hombre y su proceso europeo (sentidos 1 y 3)

En su origen, el nihilismo es la expresión de la Voluntad decadente, de la impotencia de la Voluntad de Poder en un hombre que ya no puede asumir su vida tal como es, con sus contradicciones. Ocurre cuando la V. de P. decadente retrocede delante de la afirmación de la vida con sus contradicciones, y entonces, la V. de P. se transforma en negación. Así lo que el hombre niega es lo que Nietzsche llama "la vida", es decir el mundo como pluralidad, como devenir, contradicción, sufrimiento, ilusión, "mal y bien a la vez". Es esa negación la que lleva al hombre a proclamar: "Este mundo no vale nada y nada vale en este mundo". Evidentemente podemos reconocer allí la posición platónica que Nietzsche denuncia desde *El nacimiento de la tragedia*; pero igualmente se trata del cristianismo y del budismo. Véase al respecto *El anticristo* §§ 20-22.

En el § 20 de *El anticristo* leemos:

> Cristianismo y budismo tienen en común el ser religiones nihilistas (ie son negación de la vida). Son religiones de décadence — pero lo que las separa es llamativo… El budismo es cien veces más realista que el cristianismo… Ya no dice: "guerra al pecado", sino, devolviendo a la realidad lo que se le debe- y es lo que lo diferencia del cristianismo- él se encuentra "más allá bien y mal". Descansa sobre dos hechos fisiológicos: la hiperexcitabilidad de la sensibilidad y un carácter hipercerebral, una larga existencia en medio de abstracciones y operaciones lógicas, en el transcurso del cual el instinto personal ha sido vencido por lo impersonal. Por efecto de esos caracteres vino una *depresión* y es en contra de ella que Buda toma medidas de higiene: vida al aire libre, vida errante, moderación en todo, régimen alimentario riguroso, prudencia frente al alcohol y para con todas las emociones, negación del preocuparse por sí mismo y por los demás. Nada de imperativo categórico ni obligaciones.

En el § 21 leemos:

> La meta suprema del budismo es la serenidad, la paz, la extinción de todo deseo, y se logra esa meta. En el cristianismo son los instintos de los oprimidos los que vienen en primer plano: son

> las clases más bajas que buscan en él su salvación. Se practica la casuística del pecado, la autocrítica, el examen, la inquisición de conciencia como pasa tiempo, para luchar en contra del tedio… Se asume que el supremo bien no puede alcanzarse; es un don, una gracia.

En el § 22 leemos:

> El budismo es una religión para hombres tardíos, para razas buenachonas, dulces, devenidas hipercerebrales, que sienten fácilmente el dolor. (Europa está lejos de ser madura para ello). El cristianismo pretende domesticar fieras: su método consiste en enfermarlas: el debilitamiento es la receta cristiana de la domesticación, de la "civilización".

A partir de la negación de este mundo, el nihilismo europeo —desde Platón y con el cristianismo— inventa otro mundo que sería el verdadero; es decir un mundo que tendría exclusivamente todos los atributos "positivos" que la "vida" no tiene, a saber: unidad, estabilidad, identidad, felicidad, verdad, bien. Por eso es que la "es-cisión" en dos mundos que realizó Platón, representa el acto nihilista por excelencia.

Así el nihilismo —esa negación de la vida, esa forma de despreciar la vida en su complejidad— "subyace a" y sostiene la afirmación de los valores metafísicos como también todas esas categorías inteligibles que se esmeran en buscar la unidad. Véase al respecto en *El anticristo*, el texto titulado "Los cuatro grandes errores". Se señala allí:

-1- El error de la confusión entre la causa y el efecto; *cf.* la recomendación de comer poco para vivir larga vida
-2- El error de una causalidad falsa, cf el yo como causa
-3- El error de las Causas imaginarias, cf para nuestros estados de bien o mal buscamos causas, y de las concomitancias hacemos causas
-4- El error del Libre Albedrío, cf para infligir culpa, los sacerdotes han inventado la responsabilidad.

La forma primera del nihilismo en el mundo occidental, según N. es el gesto socrático-platónico, de búsqueda de lo UNO: búsqueda de valores suprasensibles

(lo Verdadero, el Bien, lo Bello) y búsqueda de los principios, principios de la lógica: identidad, causalidad, razón suficiente. Lo engañoso es que la negación no se da a ver, no se manifiesta, puesto que lo que se ve es la afirmación del Bien, de la unidad, etc. Pero latente, la negación no deja de estar presente.

5.3.2. El nihilismo hoy

En el punto de desarrollo observable hoy, el nihilismo se presenta a través de la experiencia y del sentimiento actuales. Se trata del sentimiento de vivir un estado crítico, en un momento en crisis, añorando por lo tanto un estado que no estuviese en crisis. La forma de dicho nihilismo no se da en la forma de un pensamiento crítico que podría atacarse a creencias, valores o ideales existentes. No. El nihilismo adelanta en forma encubierta, solapada, adelanta en el sentimiento.

En el prólogo de *La genealogía de la moral* § 5 leemos:

> […] Lo que a mí me importaba era el valor de la moral. […] Se trataba en especial del valor de lo "no-egoísta", de los instintos de compasión, autonegación, autosacrificio, a los cuales, cabalmente, Schopenhauer había recubierto de oro, divinizado, situado en el más allá durante tanto tiempo, que acabaron por quedarse como los "valores en sí", basándose en ellos "dijo no" a la vida y también a sí mismo. […] Justo en ellos veía yo el "gran" peligro de la humanidad, su más sublime tentación y seducción. — "¿Hacia dónde?, ¿hacia la nada?, justo en ellos veía yo el comienzo del fin, la detención, la fatiga que dirige la vista hacia atrás, la voluntad volviéndose "contra" la vida. […] Yo entendía que esa moral de la compasión, que cada día gana más terreno, […] era el síntoma más inquietante de nuestra cultura europea, la cual ha perdido su propio hogar, era su desvío ¿hacia un nuevo budismo?, ¿hacia un budismo de europeos?, ¿hacia el nihilismo?

§ 6:

> Qué ocurriría si en el bueno hubiese también un síntoma de retroceso, una seducción, un veneno, un narcótico, y que por causa de esto el presente viviese tal vez "a costa del futuro" […]

En VP. ed. Bianquis, T. II, L. III, § 403 se lee:

> El gran peligro no es el pesimismo [que es una forma de hedonismo, sentirse vivir desde el *pathos* negativo], no es el debate entre el placer y el dolor, ni la idea de que quizás la vida humana conlleve un excedente de dolor. Sino la absurdez de todo lo que ocurre! La explicación moral se ha tornado caduca justo con la interpretación religiosa, pero no lo saben, esos espíritus superficiales. Cuanto más irreligiosos, tanto más se agarran los hombres instintivamente, con todos sus dientes, a los juicios morales. Shopenhauer, quien era ateo, maldijo a aquel que despoja al universo de su significación moral En Inglaterra se esmeran en vivir la moral y la irracionalidad de la existencia. Pero la verdadera, la gran angustia es ésta: el mundo ya no tiene sentido. En qué medida la moral anterior se ha caído junto con "Dios" mismo; se respaldaban mutuamente."

En VP T.II, L. III, § 121 leemos:

> Tenemos en nosotros una fuerza inmensa de sentimientos morales, pero ningún fin válido para ellos. Están en contradicción entre ellos; provienen de tablas de valores diferentes.[72]

Este nihilismo de hoy adelanta a través del sin sabor, de la "nausea", a través del sentimiento y de la tristeza de sentir que todo está marchitado, desgastado, ya probado. "Hemos nacido en un mundo viejo". Surge entonces el miedo o la náusea frente al desbande y la muerte de todos los sentidos. En su avance insidioso, el nihilismo agota progresivamente todas las significaciones. La referencia a los sentidos anteriores (morales, religiosos, metafísicos) permanece, pero en un horizonte sin definición. Todos los paradigmas se han agotado, y todos los sentidos acaban por invertirse en "no sentido".

Los sentidos de ayer se alejan, se han escapado; y faltan metas y finalidades. "El hombre es pasión inútil". Los sentidos de ayer alcanzan al hombre como rayos de un sol en su ocaso. Es el gran cansancio del sentido que se traduce en el tedio, aburrimiento y hastío del hombre. Es la gran desgana en el hombre, y del hombre para con él mismo. Ya nada vale, o todo se vale, da lo mismo. Todo se

72 cf. *Así habló Zaratustra*, "De las mil metas y de la única".

iguala: lo verdadero, lo falso, el bien, el mal. Todo eso está superado, viejo, agotado, marchitado, envejecido. Es la indefinida agonía del sentido, es el naufragio de las significaciones que soportaron y llevaron al hombre hasta ahora. Aburrido el hombre se desfoga en la violencia gratuita.[73]

Diciendo lo que acabamos de decir, podemos tener el sentimiento de reconocer nuestro mundo actual llamado "post-moderno" sin metas humanas. De eso mismo nos habla Nietzsche. Ver al respecto *La genealogía de la moral*, Sección III "¿Qué significan los ideales ascéticos?", § 26, dice:

> […] la historiografía moderna rechaza toda teleología; ya no quiere demostrar nada: desdeña el desempeñar el papel de juez, y tiene en ello su buen gusto, - ni afirma ni niega, hace consta, "describe". […] Todo es ascético en alto grado; pero a la vez es, en un grado más alto todavía, nihilista […] Aquí la vida ha enmudecido; las últimas cornejas cuya voz aquí se oye dicen: "¿Para qué? ¡En vano! ¡Nada! Aquí no florece ni crece nada…".

Parece que podríamos escuchar la voz de Foucault que nos decía que el hombre ha muerto, que fue pasión inútil.

En la *IIª Intempestiva: de la utilidad y de los perjuicios de los estudios históricos para la vida*, N. critica a los historiadores objetivos, que pretenden mirarlo todo con objetividad y son incapaces de emitir un juicio verdadero acerca de la humanidad. Pero servir la "verdad" (en el sentido nietzscheano ya visto) es distinto de mantener la objetividad. La objetividad es máscara y confusión; la justicia requiere distinguir entre lo grandioso y noble, y lo mezquino e insignificante. La objetividad es incapaz de reconocer diferencias morales esenciales; mientras que el verdadero historiador recupera, interpreta las cosas grandes y elevadas del pasado, es educador en cuanto fomenta la excelencia humana. Por lo tanto, viene a ser un antídoto en contra del nihilismo.

En relación al nihilismo moderno, podemos leer también en el § 5 del prólogo de *Así habló Zaratustra*:

> Les hablaré de lo que hay en ellos de más despreciable; y es el último hombre. […] Horror. Viene el tiempo en que ya no nacerá ninguna estrella del hombre… ¿Qué es amor? ¿Qué es creación?

73 cf. *Así habló Zaratustra*, "El grito de socorro".

> ¿Qué es nostalgia? ¿Qué es estrella? Así pregunta el último hombre y […] la tierra se ha tornado demasiado pequeña y sobre ella cojea el último hombre que lo empequeñece todo […]

En VP[74] leemos: "Ruina de los valores cosmológicos:

> El nihilismo, en cuanto estado psicológico, se manifestará en primer lugar cuando hayamos buscado en todos los hechos el "sentido" que no comportan; en ese punto el buscador perderá coraje. El nihilismo consistirá en reconocer el largo "despilfarro" de fuerzas, la tortura de haber actuado" en vano", la inseguridad, la imposibilidad de retomar sus fuerzas, de tranquilizarse, aunque sea un poco — la vergüenza íntima de haber "equivocado" tanto tiempo […] Hoy se ha entendido que el devenir no tiende hacia "nada" […] La decepción en relación a una pretendida "finalidad del devenir" es por lo tanto una de las causas del nihilismo […] el ser humano ya no es el colaborador, menos aún el centro del devenir." [El hombre se refugia en la vida privada]

El nihilismo psicológico se manifiesta en segundo lugar cuando se ha supuesto una totalidad, una sistematización, incluso una organización al interior de los hechos y entre todos los hechos, de tal manera que el alma movida de admiración y de veneración se deleita a imaginar una forma suprema de dominación y organización… Se piensa en una forma de unidad, una forma cualquiera de "monismo"… y el hombre está colocado en correlación y dependencia para con el todo…

> El bien general exige la generosidad del individuo […], pero he allí que esa generalidad "no existe". En el fondo, el hombre ha perdido la fe en su valor propio en cuanto mediante dicho valor ya no es una colectividad preciosa que actúa a través de él; eso dice que ha imaginado esa colectividad a fin de poder creer en su propio valor. [Referencia a las perspectivas revolucionarias]
> El nihilismo psicológico tiene todavía una "tercera y última" forma. Una vez admitidos estos dos hechos (devenir sin meta y que no está dirigido por una gran unidad en la cual el individuo podría zambullirse) queda un "escape" posible: es el de condenar

74 Nota de autor: Ed. Bianquis, T. II, l. III, Nº 111.

> todo el mundo del devenir como ilusorio, e inventar un mundo situado más allá, que sería el verdadero mundo. Pero en cuanto el hombre descubre que ese mundo sólo está construido con sus propias necesidades psicológicas, [...] entonces se levanta una última forma del nihilismo que implica la "negación del mundo metafísico" y que se prohibe creer en un mundo "verdadero" [...] pero ya no se soporta este mundo en relación al cual ya no se tiene la voluntad de negarlo [...] ¿Qué ha pasado? Se ha llegado al sentimiento del "no valor" de la existencia cuando uno ha entendido que ella no se puede interpretar en su conjunto ni con la ayuda del concepto de fin, ni con la ayuda del concepto de unidad, ni con él de verdad [...]"

Así el nihilismo psicológico se expresa en la decepción por un mundo que no es como lo imaginábamos, lleno de sentido, y entonces dicho nihilismo asienta en uno la imposibilidad de adherir a la existencia.

En *La voluntad de poder*, II, § 130, Nietzsche tipifica al nihilismo moderno tal como nosotros podríamos percibirlo hoy. Dice:

> Las grandes palabras: tolerancia (es decir la incapacidad de decir sí o no), la amplitud de simpatía (un tercio de indiferencia, un tercio de curiosidad, un tercio de excitabilidad mórbida), la Objetividad (falta de personalidad, falta de voluntad, incapacidad de amar); la libertad contra la norma (romanticismo); la verdad en contra de la falsificación y la mentira (naturalismo), el espíritu científico (el documento humano); en alemán la radio novela y la acumulación sustituida a la composición); la pasión, es decir el desorden y lo sin medida; la profundidad, es decir la confusión, el Tohu Bohu de los símbolos.

Es la misma tonalidad en lo que dice N. en V. P. § 36: "Las consideraciones del nihilista contradicen nuestra más sutil sensibilidad como filósofos. Nos hacen llegar a esta absurda valoración: el carácter de la existencia debería satisfacer al filósofo para que ésta (la vida) pueda mantenerse con pleno derecho...". ¿Por qué el mundo tendría que responder a nuestras expectativas? Desde las perspectivas señaladas, es fácil comprender que el placer y el desplacer sólo puedan tener el sentido de "medios" dentro del suceder para el nihilista, son medios para soportar

la existencia. Quedaría por preguntar si, de alguna manera, es posible ver si el "sentido", la "finalidad", la cuestión de la falta de sentido objetivo o lo contrario, quedarán insolubles para nosotros. Podremos o no salir de los callejones sin salida en donde nos hemos metido con eso de simplificar, racionalizar, funcionalizar la vida. Tal es la pregunta de N.

Como se ve, la pregunta del nihilismo se mantiene en el horizonte de la hipótesis de "un sentido ya existente" en sí o no, alcanzable o no por el hombre. Así el nihilismo se ubica en relación a un sentido existente y se desespera de que el sentido no le sea dado. Encerrarse en ese tipo de pregunta es desconocer lo que nos dijo Kant: no tenemos el sentido, no lo conocemos porque no somos Dios y precisamente por eso el hombre es dueño del sentido, y allí está su dignidad. El hombre es creador de sentido, de valores. Kant dice: actúa como si este mundo tuviera sentido, y así cobrará sentido. Es deber tuyo hacerlo.

Con facilidad en el diagnóstico de Nietzsche podemos reconocer lo que hoy día se señala como características de la postmodernidad.[75] Basta con abrir los ojos y los oídos, mirar y escuchar, para sentir cómo tal nihilismo expresa la desorientación actual, desorientación en cuanto ya no existe "orientación" asegurada por el norte que daba Dios, antes de su muerte. Dios ha muerto en cuanto ya no es referente para pensar la organización social, y ni siquiera la conducta moral. Entonces estamos en un "ir a la ronza del sentido" tal corcho sobre las olas. Es lo que veía venir N. y que expresó en la figura del Loco en el § 125 de *La gaya ciencia*.

Pero con el tiempo, tal nihilismo acaba por perder su ingrediente de inquietud, para tornarse "quietud tranquila", instalación en el desierto en donde, como dice Heidegger, "las sendas no conducen a ninguna parte". Con ello la voluntad puede llegar a quedar satisfecha de que ya no haya sentido que buscar ni obligaciones con las cuales cumplir. Es, en algún sentido, la prédica de algunos autores contemporáneos. Entonces estamos en el "bien estar" del vacío del sentido; la felicidad en la certidumbre que no tienen respuesta nuestras preguntas: "Por qué?, ¿qué es la vida, el mundo?". La etapa así descrita corresponde para Nietzsche a la del último Hombre, es decir última etapa del hombre enfermo.

Unas palabras pronunciadas en Zaratustra por "el más feo de los hombres" y por el Loco en el § 125 de *La gaya ciencia* resumen el derrumbe de todos los valores y sus consecuencias. Veamos el texto de *La gaya ciencia*:

---

75 cf. Enrique Rojas: *El hombre light* (pp.16-17), buen diagnóstico, discutibles propuestas; Paul Feyerabend: *Adiós a la razón* (pp. 188); Gilles Lipovetski: *La era del vacío* (p. 58) y Julio López: *La música de la posmodernidad*.

> El loco se precipitó en medio de la gente reunida en la plaza y gritó: "¿Dónde está Dios?" Se lo voy a decir. Lo hemos matado, Uds. y Yo. Todos nosotros somos sus asesinos. Pero ¿cómo hemos hecho eso? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte en su totalidad? ¿Qué hemos hecho al desencadenar esta tierra de su sol? ¿A dónde está rodando ahora? ¿Adónde nos lleva su movimiento? ¿Lejos de todos los soles? ¿No estaremos precipitados en una caída sin fin? Y eso para atrás, de costado, para adelante, y hacia todos los costados? ¿Existe todavía un arriba y un abajo? ¿No estaremos rodando como a través de una nada indefinida? ¿No sentimos el soplo del vacío? ¿No hace más frío? ¿No estará de noche sin cesar y eso cada vez más? ¿No habrá que encender las linternas desde la mañana? ¿No escuchamos todavía nada del ruido de los sepultureros que han amortajado a Dios? ¿No sentimos todavía nada de la putrefacción divina? Los dioses también se pudren.
> "Dios ha muerto! Dios queda muerto! Y nosotros somos los que lo hemos matado! […] Lo que el mundo había poseído hasta la fecha de más sagrado y más potente ha perdido su sangre bajo nuestro cuchillo, ¿Quién limpiará esa sangre de nuestras manos? […] La grandeza de esa acción no habrá sido demasiado grande para nosotros? ¿No habrá que llegar a ser nosotros mismos dioses para parecer dignos de esa acción? Nunca hubo acción tan grande, — y cualquiera que nazca después de nosotros pertenecerá, en virtud de esa misma acción, a una historia superior a todo lo que jamás ha sido la historia hasta la fecha!

Texto impresionante y que dice la fuerte impresión que ese pensamiento, esa constatación de la "ausencia de Dios ya en la vida del hombre", producen en Nietzsche. Lo hace sentir el texto: Nietzsche no se alegra. El, que tanto ha criticado al Dios cristiiano funcional social y moralmente, se asusta más bien. No se trata evidentemente de un asesinato metafísico u ontológico. Sabemos que N. ha criticado siempre tales proyecciones. Pero se trata del asesinato de Dios en lo que son las dimensiones de la existencia del hombre. ¿Qué va a pasar ahora con el hombre, cuya vida está totalmente desamarrada de Dios? Eso nunca ha pasado. ¿Qué aurora anuncia esa acción? N. afirmará que pueden venir todavía

muchas auroras, y muchos dioses, es decir pueden venir auroras de otras figuras de Dios. No hemos agotado todas las figuras, representaciones de Dios.

Así pues, para N., la palabra "Dios ha muerto" resume el derrumbe de todos los valores; esos valores que estaban amarrados a la representación del Dios que premia y castiga, y que, mediante la causalidad, aseguraba el sentido ya dado de este mundo. La desafección para con la fe religiosa no es más que el signo, el síntoma, en medio de otros, de la ruina de todo ideal certero: fin de los relatos ideológicos. Pero eso es también al mismo tiempo la ruina de toda inteligibilidad, de toda idea, de toda posibilidad de pensar el mundo. Con la desaparición de Dios, desaparece la garantía de un mundo inteligible, la garantía de todas las identidades estables, incluso de la mía. Todo regresa al caos. El sol inteligible, el sol de lo inteligible, se ha oscurecido. Las imágenes en el texto se suceden: catástrofe natural, diluvio, seísmo, eclipse del sol. La tierra ha perdido el lazo con el sentido, se ha tornado astro errante. Esa es, según Nietzsche, la figura del "nihilismo acabado". Pero, lo sabemos, no es la primera figura; y tampoco es la última.

5.3.3. Diferentes figuras intermedias del nihilismo

Entre el nihilismo escondido de la metafísica platónica y cristiana que llevan a despreciar a este mundo, y el nihilismo acabado moderno para el cual nada tiene sentido, existen diversas formas de nihilismo. Son etapas durante las cuales el hombre procura encontrar valores de reemplazo al ideal platónico y cristiano. Kant, sin certidumbres, pero con su "postulado" moral del otro mundo en donde se hará justicia, para N. es una de esas figuras, la del zorro asustado por su audacia. Otras figuras son los ideales laicos tales como progreso, felicidad para todos, culto del hombre.

Se inscriben dentro de esas figuras de nihilismo incompleto los hombres superiores de Zaratustra que se esmeran en dar culto a un ideal producido por ellos mismos tales como la ciencia objetiva, la especialización.[76] Prototipo de esos hombres superiores es el hombre, hoy respetado, por haber llegado a ser el especialista que da su vida por saberlo todo "sobre una nada". Lo sabe *toto* sobre la cabeza de la sanguijuela, pero nada sobre la sanguijuela ella misma. Todo eso son *erzats*, producciones de sustitución. Pero el hombre queda marcado por su gesto, por el asesinato de Dios. No puede adorarse a sí mismo y romperá los ídolos que se crea, incluso se romperá a sí mismo. Ver al respeto en *Ecce homo*,

76 *cf. El anticristo* §§ 6 y 10, y los textos de *Así habló Zaratustra*, "Del inmaculado conocimiento", "Grandes acontecimientos", "De los sabios" y "De la ciencia".

sección "Más allá del bien y del mal", el § 2: "Este libro (1888) es, en todo lo esencial, una 'crítica de la modernidad', no excluidas las ciencias modernas, las artes modernas, ni siquiera la política moderna".

En un texto impresionante de *Crepúsculo de los ídolos*, titulado "Cómo el mundo-verdad vino a reducirse al final a una fábula (historia de un error)", Nietzsche presenta las diferentes etapas del nihilismo. Presenta, en la boca del nihilista el punto de llegada, de desenlace final al cual llega el hombre en ese proceso suyo. Dice en el § 5:

> El mundo-verdad [es decir el mundo verdadero de Platón y del Cristianismo]: una idea que no sirve ya de nada, no obliga a nada (es lo que dice el nihilismo acabado que Nietzsche ha descrito, nihilismo de los hombres superiores). Esa idea del mundo-verdad es una idea que se ha vuelto inútil y superflua [pensemos en la mentalidad cientificista]; por consiguiente, es idea refutada [Nietzsche subraya la palabra para marcar la equivocación]. ¡Suprimámosla!

Eso es el gesto del nihilismo moderno.

Y Nietzsche en el § 6 del mismo texto sigue haciendo hablar ese nihilista moderno: "El mundo-verdad (el de Platón, el tras-mundo) ha quedado abolido. ¿Qué mundo nos queda? ¿El mundo de las apariencias? ¡Pero, no; con el mundo-verdad hemos abolido también el mundo de las apariencias!" O sea, aquello que había dado vida al "mundo-verdad", la desconfianza con las apariencias se vuelve en contra de sus propias creaciones. Ayer (en los mundos de Platón y del cristianismo), el desprecio de lo sensible creó ese mundo-verdad. Hoy, sigue el desprecio por lo sensible, pero el famoso Mundo-Verdad ha perdido de su valor. Entonces nos encontramos con que hoy los dos mundos están desvalorizados: "Al mismo tiempo que el mundo-verdad hemos abolido el mundo de la apariencias". Ha sido suprimida la diferencia entre los dos. Así el hombre ha perdido todo rumbo, todo norte, toda posibilidad de orientación. Estamos en el mundo helado del cual nos hablaba el Loco; estamos en el desierto de la ciencia y de la tecnología en donde ningún paso conduce a ninguna parte, como dice Heidegger.

En esas consideraciones de Nietzsche podemos escuchar, como en trasfondo, la afirmación angustiada de Dostoievski que N. acababa de descubrir. "Si Dios ha muerto, todo está permitido". Nietzsche asume los problemas planteados, lo hace con gran *pathos*, como dice él; pero manejando al mismo tiempo las cosas

con mucha lógica. Sin embargo, había bajado en él, la gran desconfianza para con la razón y su capacidad de elucubraciones. Entonces, ¿cómo sigue él enredado en la lógica? Aquí, para que veamos la dificultad de la lectura de N, quizás convenga citar un pequeño texto de Colli. Dice:

> Nietzsche aferró los aspectos débiles, los aspectos falsificadores de la razón, fustigó agudamente su espíritu ascético, exangüe, abstracto, sistemático y dogmático, pero no fue capaz de ver que todo esto procedía de la muerte de la dialéctica auténtica en manos de Platón y Aristóteles, ni de distinguir la razón constructiva, que domina en Occidente desde Platón hasta nuestros días, de la dialéctica destructiva, que va acompañada de una vigorosa visión afirmativa de la vida, que es incluso su repercusión esencial, en Parménides, Zenón y Gorgias. (*o.c.*, p. 32)

La incapacidad que Colli denuncia en N. y que es precisamente lo que él, Colli, pretende aportar, es lo siguiente. La dialéctica vendría del enigma, de las palabras apolíneas que salían de la boca de la Sibila en Delfos. El enigma de la Sibila era como el laberinto de Cnosos, esa construcción de una racionalidad lógica llena de trampas. Todo lo que en el laberinto se presenta como camino no es tal, sino trampa encubierta. Igual en el enigma. Él dice cosas reales, pero enlazando y ligando cosas imposibles. Eso no se hace siguiendo la conexión normal de las palabras sino con el uso de la metáfora.

Juntar cosas imposibles, es una contradicción en el lenguaje de la lógica. Haciendo eso, el enigma, en su formulación retorcida y oblicua ¿qué hace? Primero señala la discontinuidad entre el mundo de los dioses y el mundo de los hombres. Según Colli allí había para los helenas algo insalvable, o que sólo podía ser salvado mediante la interpretación para que llegue a ser útil para el hombre. De hecho, las palabras de la Sibila tenían que ser interpretadas. Eran laberinto para la lógica formal; flechas, dardos lanzados por el dios Apolo hacia los humanos. Pero, en cuanto Platón y Aristóteles entraron al encadenamiento racional, a la explicación, al pensar discursivo y racional (sobre el misterio del hombre) humanizaron al enigma y murió la dialéctica auténtica, según Colli. Pretendieron decir en el lenguaje racional lo que no se puede decir, lo que queda siempre fuera de él.[77] Colli dice pues que N. se dejó atrapar. Eso es una lectura.

77 cf. artículo de Oscar Adán, en revista *Areté* Nº 1- 1997: "El laberinto. Enigma, dialéctica y origen de la filosofía en el pensamiento de Colli".

Para Colli a N. se le hubieran escapado ciertas dimensiones de posibilidad de la razón. No hubiera visto como el espíritu sistemático viene de la muerte de la verdadera dialéctica. Eso para recordar que cada uno está llamado a leer a N. por cuenta propia.

Frente a la desesperación de Nietzsche, esa misma desesperación que él mismo diagnostica en el nihilismo moderno dentro de un mundo ya sin Dios y, por lo tanto, sin rumbo, quizás convenga recordar lo que el Gran Chino de Köenisberg nos ha dicho y que parece habérsele escapado a N. Kant creyó en la razón en el hombre; pero sabía también que mucho de nuestra vida escapa al dominio de la razón. Lo único que creía Kant, no era que el hombre fuera razón, sino que el hombre puede ser razonable. Si Kant, en su tiempo escandalizó, como lo hizo N. en el suyo, fue sobre todo por plantear una moral sin acudir a Dios. Dos razones a ello: Kant rechaza todo fundamento teológico a su moral, so pena de mantenerse en una moral heteronómica. Él habla del hecho de la razón —ese hecho de que el deber preside a toda moral, lo constata en todas las culturas— y eso va a tener como consecuencia una racionalización de la religión que va a llegar a ser sobre todo expresión de la moral: el Dios de Kant es ese Dios en el cual tengo que pensar para que esta vida tenga sentido.

En este momento nos interesa la "muerte de Dios" diagnosticada por Nietzsche y la consecuente "vida sin rumbo" que él señala. Para Kant, no hay tal peligro, para él el "no creyente" puede perfectamente ser un hombre de gran rectitud moral, cumpliendo con su tarea de ser hombre. Para él, el dicho según el cual "si Dios no existe, se puede hacer lo que uno quiera" tiene una raíz de inmoralidad: de hecho, quien piensa así sólo es moral por referencia a Dios; incluso para él tal afirmación es totalmente "ya inmoral", en cuanto se reduce la ley moral a una ley de la naturaleza, es decir se inscribe la ley moral en una relación de causa/efecto. Si soy bueno (causa) Dios me recompensará (efecto). Pero el ateo tanto como el cristiano, es decir todo hombre moral, para ser moral no debe preocuparse por recompensa o castigo, ni más ni menos que, por buen tiempo uno tiene que preocuparse por el trueno. Si se piensa la moral en términos de castigo/recompensa de parte de Dios, se sigue pensando la intervención de Dios según el modelo de las causas que valen en la naturaleza, ie se enlaza a Dios en la categoría causa/efecto. En tal caso la religión queda reducida al rol de fundamento de una sociedad (Voltaire), baluarte en contra de las malas costumbres. ¿No será eso lo que Nietzsche ve desaparecer y que lo angustia tanto? Pero eso no es respetar a Dios en su carácter de totalmente Otro; es inscribirlo en las categorías funcionales y comerciales nuestras. Evidentemente N. comparte esa crítica a ese Dios; lo que

le asusta es que el hombre todavía no está listo para vivir en esa intemperie. Sin embargo, más adelante veremos algunos textos bellos que esa situación le inspira.

Ahora bien, tenemos que ver que como dice Kant, no sabe lo que pide aquel que pide un fundamento para un incondicionado. El acto moral es del orden de lo incondicionado, del orden del hecho que escapa a la legislación y fundamentación de la razón: es voluntad buena, es libertad que se quiere libre, es algo incondicionado. Evidentemente, el "límite en el hombre", su facticidad, su ausencia de transparencia total a sí mismo, hacen que él no pueda pronunciarse en relación a la realidad de ese incondicionado. Dicho incondicionado sólo puede encontrarse, y se puede verificar de hecho, que tal es el caso del "hecho" del imperativo moral que el hombre encuentra en él, y que le dice solamente es "deber tuyo obedecer a la razón en ti". Eso es formal, no tiene contenido, funciona con todos los corpus ético-morales. Allí, para Kant, se juegan la libertad y la dignidad del hombre. Dios viene después de eso; no como fundamento de la moral, de la moral autónoma, sino que viene como postulado para pensar el Bien total, ese bien que no puedo conocer, si no, sólo esperar. Así, para Kant, la religión, desde la reflexión filosófica, sigue la moral, la teología sigue al imperativo moral, y no lo precede.

Ya hemos visto cómo ese gesto de Kant de colocar a Dios, de todas maneras, como postulado para pensar el Bien total, provoca la crítica de N. Es allí que viene su comparación con el zorro, que, después de haber roto los barrotes de su jaula, asustado de su nueva libertad y de su gesto, regresa a la jaula… De cierta manera N. quiere tomar en serio el gesto de "secularización de la filosofía" que realizó Kant. Dios ya no es el fundamento del filosofar; pero no convence a N. la metafísica kantiana que pretende aprehender reflexivamente las estructuras de todo conocimiento posible. Los "*a priori*" de Kant que no deben nada a la experiencia, remiten para N. al funcionamiento inconsciente de las estructuras del lenguaje. Somos presos de la lógica y de la gramática del lenguaje.

¿Qué nos queda? Interpretar. Es lo que siempre N. dice. Ahora como siempre, frente a un texto de N. tenemos que preguntarnos si en ese texto, N. expresa su pensar o lleva a sus últimas consecuencias el nihilismo moderno. Lo que nos queda es "curarnos" de la enfermedad metafísica. Las perspectivas de la VP, del eterno retorno, del Suprahombre plantean eso: el Ser, la vida se dan, acontecen, en diferentes figuras. Y cada lectura es una figura de esa VP.

Una de las últimas figuras del "ser, de la VP" es finalmente la muerte de Dios; eso es el último gran acontecimiento del ser, de la vida; acontecimiento en el ser, en el vida. Allí empieza un ser humano secularizado, nuevo. Pensar, filosofar será responder a ese acontecimiento. Eso ha sido posible, ha ocurrido porque el

hombre se había hecho más seguro, con la ciencia, en su vida. Pero ¿qué es pensar cuando ese pensar ya no tiene con qué medirse, ni en relación a un *Grund* (en perspectiva de una metafísica ontológica) ni en relación a estructuras universales del conocer (en perspectiva de la metafísica transcendental de Kant)? Entonces lo que nos queda es "responder a esa situación", "dar efectivamente sentido", "asumir el riesgo y la audacia de interpretar todo lo de la vida, de crear sentidos nuestros", y eso sin garantía de ningún tipo. Sólo somos búsqueda. Por es que el lenguaje tiene que regresar a ser inauguración, poesía, invención, juego, metáfora desde el evento de la muerte de Dios, pero entroncando con el surgimiento permanente de la vida.

Del pasado ¿qué recibimos? Pues lo que dice la genealogía. Y la genealogía nos hace caer en la cuenta de que lo que recibimos es que el pensamiento es "puesta en forma", es "creación de valores", y eso en "muchos lenguajes, con muchos errores y muchas trampas". Por lo tanto, el lenguaje tiene que saber su mentira como el arte; saber que es creación, y no lectura, siempre puesta en forma particular. Pero del pasado, además de ese recuerdo de que sólo podemos ser ensayos de verdad, recibimos también que el pensamiento es indicación de opciones y de orientaciones. Por lo tanto, nada de irracionalidad o arbitrariedad, sino inauguración de nuevas responsabilidades a partir de la "apertura total, ab-soluta", y de la correspondencia, escucha, obediencia a la situación: somos respuesta creadora a ella con responsabilidad para el mañana.

Eso último es ya perspectiva del nihilismo realizado, completo, extático que nos toca considerar ahora.

5.3.4. El nihilismo realizado (completo, extático): la propuesta de Nietzsche

Nietzsche no se queda en la mera denuncia del nihilismo. Veamos lo que nos propone. Nos dice que la "apariencia" es la única realidad; ella es el todo. Pero hay que ver que allí no se trata de establecer diferencias entre un aparente y un latente en la línea platónica. La apariencia Nietzscheana hay que pensarla diferente a cómo se pensaba antes, diferente a la de Platón. Ella no es apariencia de un fundamento último al cual habría que pensar; más bien esa apariencia nietzscheana es síntoma, contiene al mismo tiempo "verdad y mentira", "realidad y ficción". En ella se reúnen todos los contrarios. Con ella salta la lógica de la identidad. Ella es imagen del Ser como CAOS, o Magma, o la apariencia como síntoma es el ser en cuanto hacerse y no se somete a la lógica de no contradicción. Todo es máscara, devenir, proceso, como dicen los chinos.

Veamos pues el paso del nihilismo "acabado-moderno", a una nueva forma de nihilismo de signo contrario, que será un nihilismo afirmativo, realizado, completo, habiendo llegado a su realización. Se trata de un nihilismo extático que hace salir de las diferencias ayer afirmadas. Este nuevo nihilismo afirmativo es un acto de destrucción de lo que ayer establecía las diferencias, y es el ingreso a una nueva perspectiva que Nietzsche llama Dionisíaca, alegre y pura afirmación de la unidad de los contrarios. Es el ingreso a "una manera divina de pensar", liberada de la tentación de lo único, tentación de la simplificación, tentación de buscar lo idéntico como siendo lo real; se trata de liberación para llegar a ser capaz de decir Sí a la vida con sus contradicciones.

En *Así habló Zaratustra*, en "Antes de la salida del sol", leemos:

> Pues todas las cosas están bautizadas en el manantial de la eternidad y más allá bien y mal; el bien y el mal mismos no son más que sombras intermedias y húmedas tribulaciones y nubes pasajeras.
> En verdad, una bendición es y no una blasfemia el que yo enseñe: "Sobre todas las cosas está el cielo Azar, el cielo Inocencia, el cielo Acaso, y el cielo Arrogancia".
> "Por acaso" — esta, la más vieja aristocracia del mundo, yo se la he restituido a todas las cosas, yo he redimido de la servidumbre de la finalidad. [...]
> Un poco de sabiduría sí es posible; mas ésta fue la bienaventurada seguridad que encontré en todas las cosas: que prefieren — bailar sobre los pies del azar.

En *Ecce homo*, sección "Así habló Zaratustra", § 6, Nietzsche dice:

> [...] Aquí el hombre (ese hombre que necesita de trasmundos) está superado en cada momento, el concepto de "sobrehombre" se volvió aquí realidad suprema, — en una infinita lejanía, por debajo de él, yace todo aquello que hasta ahora se llamó grande en el hombre.

Dicha actitud ha sido expresada en *Así habló Zaratustra* en el texto "Las tres metamorfosis". Es en la extensión del espacio que Z. abraza, es en el acceso a las realidades más opuestas que Z. siente lo que es la forma suprema de todo lo que

es; y cuando uno procura definir eso, tiene que renunciar a toda comparación. De hecho, allí se trata, como se dice en el prólogo § 4:

- del alma que posee la escala más alta y que más profundo puede descender
- del alma más vasta, de la que más lejos puede correr y errar y vagar dentro de sí
- del alma más necesaria, que por placer se precipita con gozo en el azar
- del alma que es, y se sumerge en el devenir, de la que posee y quiere sumergirse en el querer y el desear
- de la que huya de sí misma, y que a sí misma se da alcance en los círculos más amplios
- del alma más sabia, a quien más dulcemente habla la necedad (locura)
- de la que más se ama a sí misma, en la que todas las cosas tienen su corriente y su contracorriente, su flujo y su reflujo. Por eso es el concepto mismo de Dionisos.

Zaratustra es un bailarín. Se trata de ver cómo aquel que ha pensado el pensamiento más abisal, no encuentra sin embargo en ello argumentos en contra de la existencia, ni siquiera en contra de su *eterno regreso*, sino al contrario una razón más de "ser" el mismo un "sï" eterno a todas las cosas; inmenso "sí", amen ilimitado.

En el prólogo § 4 de *Así habló Zaratustra*, Zaratustra dice: "Yo amo a aquel cuya alma se prodiga y no quiere recibir agradecimiento ni devuelve nada; pues él regala siempre y no quiere conservarse a sí mismo".

5.4. La genealogía

Ya hemos visto en parte algunos aspectos de la genealogía en Nietzsche en torno a la moral. Vamos a considerar la temática en términos más generales.

La temática de la genealogía considera los valores y se pregunta por "el valor de los valores". Para N. es en la genealogía de los valores que se realiza, dice Deleuze, la verdadera crítica, aquella que hace fía a martillazos. ¿De qué se trata? Es que ordinariamente los valores se presentan como "principios". Una evaluación de cualquier fenómeno supone el recurso a un valor a partir del cual se aprecia dicho fenómeno. El problema que se plantea es el de saber de dónde vienen los valores, o sea la valoración de los valores. Es por lo tanto el problema de su creación, de su genealogía.

5.4.1. Valores y manera de ser

Según Nietzsche, la genealogía manifiesta a la vez un "nacimiento" y una "filiación". Y Nietzsche nos quiere hacer caer en la cuenta de que —aquello que manda, condiciona en cualquier evaluación y se reproduce en todas las direcciones que pueda tomar la evaluación— no son de hecho *valores* sino *maneras de ser*. Son "las maneras de existir y de vivir" de aquellos que juzgan las que sirven, de hecho, de principio a los valores a partir de los cuales se juzga. Por eso, nos dice N., siempre tenemos las creencias, los sentimientos, los pensamientos que merecemos de acuerdo a nuestra manera de vivir. Hay cosas que uno dice, siente o concibe, hay valores que uno cree, porque vive de tal o cual forma. Quién vive con bajeza, pensará con bajeza. Por lo tanto "arriba/abajo", "noble/vil" no son valores. Son más bien la línea de partición entre los valores, entre las formas de valorar. Bien/mal, etc.… dependen del tipo de vida que esos valores defienden; pero, no tienen, en cuanto tales, ninguna verdad intrínseca. Su verdad descansa en su adecuación con tal o cual Voluntad de Poder. Eso puede parecernos una evidencia. El refrán dice "el ladrón piensa que todos son de su condición"; así el narcoterrorista, el mafioso tienen valoraciones ajustadas a su modo de vida. Discreción deviene "silencio"; solidaridad, complicidad.

En unos fragmentos póstumos (II, § 496), N. dice: "Sólo (los hombres) tendrán siempre la moral que conviene a su fuerza". Eso quiere decir que se tendrá la moral que esté de acuerdo con la orientación de la fuerza en uno. Así ocurre con los valores de prudencia, de riesgo, de la ciencia o de la lógica. En *La gaya ciencia* § 110 se dice: "La fuerza de los conocimientos no descansa en su grado de verdad, sino…. en su carácter de condiciones de vida". Es que necesitamos creer en la verdad, en el valor de ciertas cosas para poder vivir.

En el prefacio § 1 de *Humano, demasiado humano* leemos:

> […] ¿qué saben Uds? ¿Qué pueden saber de cuánta astucia, instinto de conservación, razonamiento y precaución superior, hay en semejantes engaños de sí mismo? […] y lo que me falta aún de falsedad para que pueda permitirme constantemente el lujo de "mi" verdad… Basta, aun vivo; y la vida no es, después de todo, una invención de la moral; la vida desea el engaño; vive del engaño […]

Nietzsche aplica, de esa manera, el *método de la genealogía* a la lógica, a la ciencia, a la psicología etc.… y se esmera en manifestar que todas remiten a la

genealogía de la moral. Para él, como lo señala en un capítulo de Zaratustra, no hay conocimiento inmaculado, puro, objetivo, sin prejuicios, y que sería "fiel espejo de la realidad". ¡¡¡Gran ilusión, tal pretensión!!! Todo conocimiento es activo y remite a la creencia y a la conquista.

5.4.2. Creencia y conquista

Creencia. La creencia es omnipresente en cuanto que las verdades — incluso los principios y las categorías lógicas— no remiten a ningún "en-sí" de las cosas, sino a la Voluntad de Poder. Necesitamos creer a una lógica para sometermos las cosas. N. habla de: "Sacar, deducir la lógica de la Voluntad de Poder": ¿Qué quiere decir con eso? Dice las relaciones de la V. de P. con la necesidad que tenemos de estabilidad, de orden, de simplicidad, de identidad. Es la necesidad de prever, la que inventa las categorías de causalidad y de finalidad. Así la lógica descansa sobre falsificaciones útiles, que necesitamos. Necesitamos unidad, identidad. En *La voluntad de poder*, § 493 dice: "La verdad es esa suerte de error sin el cual cierta especie determinada de seres vivos no podría vivir".

Se puede ver al respecto el texto "Los cuatro grandes errores" de *Crepúsculo de los ídolos*.

a) Error de la confusión de la causa con la consecuencia, sobre todo en religión y moral
b) Error de una causalidad falsa —sobre todo en el mundo interior en donde sorprendemos en el acto a la causalidad.
c) Error de las causas imaginarias
d) Error de la voluntad libre.

Conquista. Nietzsche insiste para decir que el conocimiento es conquista en cuanto impone sus leyes al caos, al ser enigmático. Es actividad de asimilación que simplifica e iguala. Tanto la lógica como la moral expresan una voluntad de reducir todo a lo mismo, a lo idéntico, produciendo coherencias ficticias, esquematizando. Y Nietzsche hace notar que esa actividad no es ni siquiera obra de la conciencia, sino está ya inscrita en el cuerpo que asimila, domina lo ajeno. Eso es expresión de la Voluntad de Poder en él. Por poco que hayamos leído algo de los "llamados postmodernos", podemos reconocer allí temáticas comunes en relación a la denuncia de la voluntad de dominio de cierto espíritu occidental.

Es de esa voluntad en nosotros, voluntad de encontrar lo verdadero, es decir lo estable, lo idéntico, lo no contradictorio, que procede el error de nuestras categorías lógicas y sicológicas. Detrás del miedo, de la "desvalorización del cambio y de lo contradictorio". ¿Qué hay? ¡Un prejuicio moral! ¿Cómo se puede entender eso? Reconociendo y cayendo en la cuenta de que "lo siempre-estable", lo "siempre idéntico" para nosotros, no sólo es lo verdadero, sino que es también para nosotros lo Bueno. O sea, el conocimiento equivale a la salvación; para nosotros lo verdadero tiene más valor moral que lo falso. Nietzsche, llega a desenmascar que par nosotros querer conocer lo "verdadero", es decir lo idéntico y estable, viene a equivaler a querer ser bueno y salvado. Por eso es que en tal manera de proceder hay una manera de negar la vida, esta vida reconocida como "no-verdadera" porque llena de contradicciones. Allí podemos reconocer evidentemente temáticas Socráticas.

En *Voluntad de poderío* § 333 Nietzsche dice: "La necesidad de saber lo que "debe ser" ha generado la necesidad de saber lo que es". Es asi como para Nietzsche moral y conocimiento están ligados. Pero si están ligados de esa manera, podemos sospechar que el cuestionamiento del ideal de la moral lleva a cuestionar el sentido del ideal del conocimiento.

En *Crepúsculo de los ídolos*, sección "La razón en la filosofía", Nietzsche dice:

> ¿Queréis que os diga todo lo que es peculiar a los filósofos? Por ejemplo su falta de sentido histórico, su odio a la idea del devenir, su egipticismo. Creen honrar una cosa despojándola de su aspecto histórico, *sub specie aeterni*... cuando hacen de ella una momia. Todo lo que han manejado los filósofos desde hace millares de años, son ideas momias; nada real ha salido vivo de sus manos. Esos señores idólatras de sus ideas, cuando adoran, matan y rellenan de paja: todo lo ponen en peligro de muerte cuando adoran. La muerte, la evolución, la edad, lo mismo que el nacimiento y el crecimiento, son para ellos, no sólo objeciones, sino hasta refutaciones. Lo que "es", no "deviene", no "se hace", y lo que "deviene o se hace", no "es". Todos creen desesperadamente en el ser. Pero como no pueden apoderarse de él, buscan las razones de porqué se les escapa: "Es forzoso, dicen, que haya una apariencia, un engaño por efecto del cual no podemos percibir al ser. "¿Dónde está el impostor?" "Ya lo tenemos cogido —gritan ellos alegremente—; ¡Es la sensualidad! Los sentidos que "por otra parte son tan inmorales"... los sentidos son quienes nos engañan acerca del mundo verdadero".

5.4.3. El resentimiento escondido

Para Nietzsche, detrás de la moral y detrás del ideal de conocimiento se esconde el resentimiento, a saber la duda y el desprecio por la vida. Si es así hay que preguntarse: ¿Qué manifiesta? ¿De qué hablan la moral y el ideal de conocimiento? Hablan de una voluntad de poder "débil", miedosa, en reacción en contra de las pulsiones de vida más afirmativas que hay en el hombre. Entonces "moral y valores e ideal de conocimiento" son signos de enfermedad, y significan, hay que verlo, ensayos de curación. Son sistemas de protección, de defensa en contra de las pulsiones más fuertes, las del sexo, del egoísmo, de la agresividad, de la crueldad. Si las cosas son así, entendemos que Nietsche nos pueda decir que la moral, que condena esas pulsiones como MAL, inmoralidad, sea un instrumento de castración.[78]

En relación al resentimiento N. considera dos tipos de razones, unas internas y otras externas. La genealogía manifiesta dos tipos de razones que impiden la salida afuera de las pulsiones y permiten entender ese control castrador de la moral:

- El aspecto interno del resentimiento está ilustrado por el caso del hombre decadente, tipo Sócrates. El decadente como Sócrates desconfía de los instintos porque los suyos son decadentes. En el decadente dos fenómenos se conjugan:

    . Por un lado, es un ser en el cual el instinto es débil, insensible y como desviado y todo pasa por la cabeza y sus lógicas para defenderse. Sócrates sería representativo de esa decadencia, en cuanto, según Nietzsche, era un ser "a-místico", sin sensibilidad para el arte, para la música y que al mismo tiempo se sentía capaz de todos los males; siempre rozando el exceso. La "Hybris" en él estaba a penas controlada por las buenas costumbres, por una débil capa de civilidad.

    . Por otro lado, el decadente es un ser en el cual lo intelectual, la razón están hiperdesarrollados.

He aquí lo que, en *Crepúsculo de los ídolos*, en la sección "El caso de Sócrates", dice Nietzsche:

78 *cf. El anticristo* §§ 20-22, 24 y 26-27.

> […] La irreverencia de considerar a todos los sabios como tipos de decadencia me vino precisamente al observar en Sócrates y Platón, síntomas de decadencia, y desde luego, los consideré como instrumentos de la descomposición griega, como pseudo-griegos, anti-griegos… Sócrates era feo, y decadente. Y el criminal es un decadente. ¿Era Sócrates un tipo criminal? Por lo menos no parece contradecirle aquel famoso juicio fisiognómico que chocó a todos los amigos de Sócrates. Estando de paso en Atenas un extranjero fisionomista le dijo a Sócrates en su cara que era un monstruo que ocultaba todos los vicios y maslos deseos. Y Sócrates respondió sencillamente: "Ud. me conoce, Señor mío…" Los desarreglos que confiesa y la anarquía en los instintos no son los únicos indicios de decadencia en Sócrates; también es un indicio la superación mediante la lógica y aquella malicia raquítica que le distingue… Todo era en él exagerado, bufón, caricaturesco; todo además, lleno de segundas intenciones, de subterráneos. Quisiera adivinar de qué idiosincrasia pudo nacer la ecuación socrática: *razón=virtud=felicidad*; la más extravagante de las ecuaciones y contraria, en particular, a todos los instintos de los amigos helenos".
> ¿Los instintos quieren jugar al tirano? Es necesario inventar un "contra-tirano" que domine. He aquí la moral socrática: la virtud es un saber; uno peca sólo por ignorancia; el hombre virtuoso es un hombre feliz. Allí está la contra-tiranía en contra de los instintos débiles y amenazantes de anarquía.

- El aspecto externo del resentimiento y su control de los instintos está representado por la organización social represiva, los códigos sociales que impiden la exteriorización de los instintos.

Frente a esas consideraciones sobre Sócrates y la forma del surgimiento de la razón que N. liga a la ausencia de mística en Sócrates, y la necesidad de la moral para controlar las pasiones, quizás sea bueno escuchar lo que nos dice Colli. Él nos dice:

> Nietzsche va demasiado lejos cuando contrapone como característica positiva de Sócrates un exceso de disposición lógica, anti-mística. Sócrates al contrario, aspiraba al conocimiento

místico; por eso era un asiduo espectador de la tragedia, demostraba una anti-naturaleza religiosa, era respetuoso con la gran tradición de la ciudad, pero su temperamento no era místico. La dialéctica fue un sucedáneo, su carácter eminentemente deductivo no lo satisfacía. El logos surge del conocimiento mistérico, pero no puede conducir a esa visión, como Sócrates quizás esperó, y como Platón pretendió hacer creer.

Y Colli sigue diciendo,

> También Nietzsche revela una monstruosidad por defecto… Carece totalmente de la superior capacidad deductiva, en el sentido de saber coordinar y subordinar un inmenso cúmulo de representaciones abstractas, como es propio del filósofo. En cambio posee una disposición eminentemente mística y mistérica, pero quiere ocultarla. Se propone una supremacía del raciocinio, precisamente aquello de lo que paradójicamente carece. (*o.c.*, p. 12)

Pero quizás Colli esté pidiendo a N. aquello mismo que el mismo N. rechazó: la lógica.

Lo sabemos N. exalta a las pasiones. En *Ecce Homo*, (no he encontrado la referencia exacta) dice:

> Considerar en general las calamidades de todo tipo como una objeción, como una cosa a eliminar, es una tontería suma, es, visto desde arriba, un verdadero cataclismo en razón de las consecuencias que eso trae, es una estupidez fatal, es casi igual de tonto que lo sería decir que hay que suprimir el mal tiempo, por compasión, por ejemplo, por los pobres.
> En la gran economía del conjunto, los horrores de la realidad (en las pasiones, en los deseos, en la voluntad de poder) son incalculablemente más necesarios que esa forma de pequeña felicidad que se llama la “bondad”; hay incluso que ser muy indulgente para otorgarle un espacio a ella puesto que tiene como condición la denegación de los instintos.

En V.de.P. II, § 360, dice:

> Las pasiones afirmativas: el orgullo, la alegría, la salud, al amor sexual, la hostilidad, la guerra, el respeto, los gestos bellos, las bellas maneras, la voluntad fuerte, la alta disciplina intelectual, la voluntad de poder, el agradecimiento para con la tierra y la vida, todo aquello que es rico y todo aquello que quiere dar, todo aquello que hace dones a la vida, la adorna, la eterniza y la diviniza, toda la potencia de las virtudes que transfiguran, todo lo que aprueba, afirma, dice SI en palabras y en actos…

Todo eso, es lo que celebra N.

5.4.4. Aplicación de la genealogía a la sociedad

En la sociedad los instintos no pudiendo expresarse al exterior, entonces, por reacción dice N., se produce un proceso de interiorización del hombre, y allí está el surgimiento de la conciencia moral. Moralidad viene a ser "las costumbres del grupo", aquellas que permiten que el grupo siga tal como es.[79] Siendo así se puede ver cómo la ilusión de toda moral es levantar como regla universal, como imperativo, lo que no es más que necesidad, condición del existir en el grupo y para el grupo. Eso no es transfiguración de la violencia; es represión.

En el *Zaratustra*, segunda parte, texto "De la superación de sí mismo" se dice:

> […] para que vosotros entendáis mi palabra acerca del bien y del mal, voy a deciros todavía mi palabra acerca de la vida y acerca de la especie de todo viviente.
>
> Yo he seguido las huellas de lo vivo, he recorrido los caminos más grandes y los más pequeños, para conocer su especie.
>
> Con centuplicado espejo he captado su mirada cuando tenía cerrada la boca: para que fuesen sus ojos los que me hablasen. Y sus ojos me han hablado.
>
> Pero en todo lugar en donde encontré seres vivientes oí hablar también de obediencia. Todo ser viviente es un obediente.

79 *cf. La genealogía de la moral.*

> Y esto es lo segundo: Se le da órdenes al que no sabe obedecerse a sí mismo. Así es la especie de los vivientes.
> Pero, esto es lo tercero que oí: Mandar es más difícil que obedecer […]

¿Por qué es así? Porque para mandar hay que arriesgarse, atreverse a ser creador. El dueño —el futuro "sobre-hombre", el futuro dueño de la tierra— es aquel que se da su propia moral. El, no se define por ser el dueño del esclavo; sino por ser dueño de sí mismo, de sus actos, de su caos interior. Su moral está asentada sobre la afirmación de sí mismo. Primero, siente, dice: "Soy bueno". Lo inmediato no es la comparación. Él se acepta. El dueño es el ser "diferente", que acepta la diferencia.

Al contrario, el esclavo, hombre del resentimiento, empieza por compararse, arranca de la envidia. Dice primero: "Eres malo, luego soy bueno". El rechaza la afirmación, la alegría, la felicidad. Él acusa a la vida. Nada es suficientemente bueno para él. Coloca al otro, que es lo diferente, lo afirmativo, como malo. Sufre en permanencia. Es incapaz de olvidar; queda invadido por el pasado, por la memoria.

Al respecto, en *Así habló Zaratustra*, el texto "De la virtud empequeñecedora" (p. 238), dice: "Yo camino a través de este pueblo y mantengo abiertos mis ojos: no me perdonan que no esté envidioso de sus virtudes. […] Todos ellos hablan de mí cuando por las noches están sentados en torno al fuego —hablan de mí, mas nadie piensa— ¡en mí! […]".

En *Ecce homo*, sección "Porqué soy tan inteligente", § 8 se dice: "El espíritu alemán es una indigestión, no da fin de nada. Uno no llega a liberarse de nada, a botar nada. Todo hiere. Los hombres y las cosas se acercan indiscretamente demasiado; todos los acontecimientos dejan huellas; el recuerdo es una llaga purulenta". Tal espíritu, así embotado, no puede decir SI a la vida, le basta con rumiar el pasado, en ello se agota. Allí podemos reconocer una tendencia del espíritu nacional peruano que no acaba de dar fin a ciertos acontecimientos del pasado: la conquista española, la guerra del Pacífico.

En el débil, ese resentimiento, esa agresión, en contra del mundo, acaba por volverse en contra de él mismo, y se transforma en mala conciencia, "auto-acusación". Así el esclavo acaba por ser esclavo de sí mismo; y el sufrimiento acaba por cobrar un sentido interno. Él dice: "Es mi culpa". Eso dice la Religión Cristiana, religión de los débiles, nos dice Nietzsche. Y ella sabe alimentar ese movimiento interno. De hecho, dice: "Sufres, luego es tu culpa". El sufrimiento es evidentemente el castigo de una falta. (Lo sabemos eso no es privativo del

Cristianismo; *cf.* los amigos de Job, y todos los fenómenos similares en otras religiones). Pero Nietzsche se las tiene con la religión cristiana —su adversario de rigor—, que estima bien diferente de la religión griega primitiva que era religión de los fuertes, religión de la diversidad, de Dionisos, del eterno retorno.

Veamos lo que dice Zaratustra en II parte, "De la redención":

> El espíritu de venganza: amigos míos, sobre esto es sobre lo que mejor han reflexionado los hombres hasta ahora; y donde había sufrimiento, allí debía haber siempre castigo.
> 'Castigo' se llama a sí misma, en efecto, la venganza: con una palabra embustera se finge hipócritamente una buena conciencia.
> Y como en el volantinero hay sufrimiento de no poder querer hacia atrás, —por ello el querer mismo y toda vida debían— ¡ser castigo!
> Y ahora se ha acumulado nube tras nube sobre el espíritu: hasta que por fin la demencia predicó: ¡Todo perece, por ello todo es digno de perecer!
> Y la justicia misma consiste en aquella ley del tiempo según la cual éste tiene que devorar a sus propios hijos: así predicó la demencia.
> Las cosas están reguladas éticamente sobre la base del derecho y el castigo. Oh, ¿dónde está la redención del río de las cosas y del castigo llamado 'existencia'? Así predicó la demencia.
> ¿Puede haber redención si existe un derecho eterno? ¡Ay! inamovible es la piedra "fue": eternos tienen que ser también todos los castigos!" Así predicó la demencia.
> Ninguna acción puede ser aniquilada: ¡cómo podría ser anulada por el castigo! Lo eterno en el castigo llamado "existencia" consiste en esto, ¡en que también la existencia tiene que volver a ser eternamente acción y culpa!
> A no ser que la voluntad se redima al fin a sí misma y el querer se convierta en no-querer, —: ¡pero vosotros conocéis, hermanos míos, esta canción de fábula de la demencia!
> Yo os aparté de todas esas canciones de fábula cuando os enseñé: 'La voluntad es un creador'.

La última etapa de la evolución del resentimiento es la supresión de sí. La conciencia ya no se soporta; quiere su muerte, quiere vivir su muerte. Es el ideal ascético. La auto-acusación deviene autodestrucción. Ideal ascético que, cuando

se ha salido de la religión, como ha ocurrido en el mundo moderno, puede ser remplazado por un ideal científico, asentado sobre la misma voluntad de sacrificio. Que la vida se sacrifique a Dios o a un ideal, no cambia nada al principio del ideal. Se puede ver los textos sobre el conocimiento científico en el Z.

He aquí un texto de *La gaya ciencia* § 355:

> Ah! Esas pobres satisfacciones de aquellos que buscan el conocimiento! […] Con qué poco están contentos! Examinen pues desde ese punto de vista sus principios y sus respuestas a los enigmas que plantea el mundo! Cuando encuentran en las cosas, debajo de las cosas o detrás de ellas un elemento, desgraciadamente, que les es bien conocido, como por ejemplo nuestra lógica, nuestra tabla de multiplicación, nuestra voluntad o nuestro deseo, ¡qué embriaguez más pura! Pues "lo conocido" es conocido! Sobre ello están todos de acuerdo… Oh! Error de los errores! Aquello que ellos llaman conocido, es lo habitual y lo habitual es precisamente lo que es más difícil de conocer, es decir a considerar como un problema, como una cosa desconocida, lejana, exterior a nosotros mismos.

Finalmente, la supresión de todo ideal —Dios o cualquier otro, etapa en la cual parece que estemos—, se coloca en continuidad con el principio de negación que es el ascetismo. El ateísmo al cual se llega es el resultado de una misma lógica de negación. Los ateos son los más piadosos de los hombres, sobre todo los espíritus científicos: ellos se sacrifican a su ideal, gratuitamente. Se sacrifican a la nada.

¿Qué decir al final de esas consideraciones sobre el nihilismo? Según Nietzsche, dicho nihilismo manifiesta cómo, hasta ahora, el dolor, el sacrificio, la destrucción de sí mismo, han dado sentido a la vida. Eso fue el ideal hasta la fecha. Pero hoy eso ya no es; el esfuerzo de "autognosis" llevado adelante por Nietzsche ha sido para llevar al hombre a "saber oler la mentira como mentira". El hombre tiene que saber que ya no hay metas, es decir objetivos exteriores a los cuales someterse. Estamos en la VP dentro de la vida, es ella que quiere en nosotros y la que hay que querer. De eso no hay exterioridad. No buscar objetivos fuera de aquello en lo cual estamos. La Voluntad de Poder exige del hombre su propia superación, es decir la superación de la necesidad de metas exteriores. Eso es la nueva meta, finalidad; se trata del Superhombre, que interesa a todos los tipos de hombres.

Al respecto en *Ecce homo*, sección "Porqué soy un destino", § 1 podemos leer:

> *Transvaloración de todos los valores*: ésta es mi fórmula para designar un acto de suprema autognosis de la humanidad, acto que en mí se ha hecho carne y genio. Mi suerte quiere que yo tenga que ser el primer hombre *decente*, que yo me sepa en contradicción con la mendacidad de milenios… Yo soy el primero que ha *descubierto* la verdad, debido a que he sido el primero en sentir —en *oler*— la mentira como mentira… Mi genio está en mi nariz… Yo contradigo como jamás se ha contradicho y soy, a pesar de ello, la antítesis de un espíritu que dice no. Yo soy un *alegre mensajero* como no ha habido ningún otro, conozco tareas tan elevadas que hasta ahora faltaba el concepto para comprenderlas; sólo a partir de mí existen de nuevo esperanzas. A pesar de todo esto, yo soy también, necesariamente, el hombre de la fatalidad. Pues cuando la verdad entable lucha con la mentira de milenios tendremos conmociones, un espasmo de terremotos, un desplazamiento de montañas y valles como nunca se había soñado. (Nietzsche, 1998, p. 136)

VI
EL SUPERHOMBRE (SOBRE-HOMBRE): LA TRANSMUTACIÓN EXIGIDA

6.1. El "super" "sobre" "ultra" hombre: la transmutación exigida

El término *superhombre*, con el cual se suele traducir *Übermensch*, presta a confusión pudiendo dar a pensar que se trataría de llevar a potencia *x* lo que es el hombre hoy. N. rechaza muy precisamente ese pensamiento. Por eso hoy día se suele hablar de *sobrehombre* o *ultrahombre*, para marcar la ruptura que Nietzsche quiere señalar, y no dar a entender que se trata del hombre "pero en superlativo". Procuraré usar el término *sobrehombre*.

El *sobrehombre* (SH) es meta última; la sola meta. En cuanto tal no puede remitir a ningún tipo de hombre existente. Por eso la fía del SH es fía del porvenir. Sería un error creer que esa "fórmula" nos oriente hacia una fía del progreso. En relación a tal perspectiva Nietzsche tuvo las palabras más duras. En su *Así habló Zaratustra*, Prologo § 7, N. es muy claro:

> Yo quiero enseñar a los hombres el sentido de su ser: ese sentido es el sobrenombre, el rayo que brota de la oscura nube que es el hombre.
>
> Es mediante millares de puentes y pasadizos que los hombres subirán a la conquista del porvenir; debe haber entre ellos, cada día, más guerra y desigualdad; he aquí lo que me inspira mi gran amor… Bueno y malo, rico y pobre, noble y pillastre, y todos los otros nombres de valores son armas y emblemas brillosos que deben ayudar a la vida a sobrepasarse.

Ese *sobrehombre* al cual se refiere Nietzsche, no es el hombre actual, (último hombre, hombre superior), ese hombre del “nihilismo acabado” pero no extático. El *nihilismo extático* viene después de la victoria sobre el nihilismo que conocemos. El sobre hombre se diferencia de todo aquello que podemos tener bajo los ojos. Incluso Zaratustra no es el *sobrehombre*, no es más que su “porta-voz”, su profeta. Evidentemente, los “hombre fuertes de mañana”, aquellos que hayan llegado a salir del nihilismo, preparan el camino del “SobreHombre” y harán posible su aparición. Pero, si bien es a partir de esos hombres fuertes que el *sobrehombre* puede surgir, sin embargo, él será un surgimiento, una sorpresa, una novedad que brotará como un “rayo sorprendente”.

¿Se trata de una emergencia, de una “novedad absoluta” en cuanto nada de lo de antes la hubiese preparado? De cierta manera sí, en cuanto el *sobrehombre* remite a una especie de fractura extática en la humanidad que hará explotar las ideas a través de las cuales pensamos hoy la humanidad: identidad, unidad, solidaridad, totalidad que engloba a todos los seres pensantes.

Eso nos lleva a una pregunta para saber cómo se puede pensar el *sobrehombre*. ¿Será el *sobrehombre* algo como la realización perfecta de la esencia del hombre, la cual no hubiera estado más que en potencia hasta la fecha?; o, al contrario, ¿se trata de pensar en algo completamente nuevo, una especie humana, superior al hombre, otro tipo de hombre? Lo que está en juego debajo de estas preguntas es lo de saber si el nihilismo, que ya hemos visto, es de tal forma inscrito en la esencia del hombre que la única posibilidad de superarlo es casi salir de la humanidad ella misma; o sea superar esa humanidad que conocemos. La respuesta de Nietzsche es la siguiente: la humanidad tiene que cambiar de lógica, tanto en la manera de verse como de vivirse. Hablar meramente de superación es olvidar que una “superación crítica” quedaría atrapada y connatural con lo superado. Y hay que salir de ello.

Para pensar al *sobrehombre* Nietzsche pone en contraposición por un lado un pensamiento en la línea del progreso (continuidad), y por otro lado un pensamiento en la perspectiva de la emergencia de una “contra-corriente” (ruptura) que iría en contra de todo lo que se ha pensado hasta la fecha.

a) La línea de progreso connota la acumulación, para la especie, de todo lo que las diferentes generaciones han aportado, ubicando a la humanidad en un horizonte de igualdad, de justicia, de felicidad que culminaría la búsqueda que ha sostenido la humanidad hasta la fecha (perspectiva hegeliana y marxista).

   Para N. eso no hace más que diseñar un horizonte de gregarización que va

a perdurar, e incluso tener éxito y estabilizarse al nivel de un nihilismo de búsqueda de la felicidad para todos.

En el § 5 del prólogo del Zaratustra N. señala el reto que se tiene:

> El tiempo ha venido para el hombre de fijarse su meta. Ha venido para el hombre el tiempo de sembrar el grano de su más alta esperanza… Pero desgracia, ha llegado el tiempo en que ya no nacerá ninguna estrella para el hombre. Desgracia. Ya llega el tiempo del más despreciable de los hombres, que no se puede despreciarse a sí mismo. Helo allí. Se lo enseño: es el último hombre. ¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es nostalgia? ¿Qué es estrella? Así pregunta el último hombre guiñando el ojo.

El último hombre es el hombre de la duda y sospecha sobre todo aquello que orientó al hombre hasta la fecha.

Sin embargo, según N. la no gregarización ha existido ya en los griegos (*helenas*) como lo da a ver la competición homérica. En un texto titulado "La competición homérica"[80] podemos leer:

> Y no es sólo Aristóteles sino toda la antigüedad griega la que, sobre la animosidad y la envidia, tienen otra opinión que nosotros: su juicio es el mismo que él de Hesíodo, que empieza por señalar como mala una primera Discordia —la que impulsa a los hombres a entregarse a un combate de exterminación con odio— para después alabar como buena otra Discordia, la que —con celos, animosidad y envidia— invita a los hombres a actuar, esa acción no siendo entonces un combate de exterminación sino de competición. El Griego es envidioso y siente eso como una cualidad, no como una tara, sino como el efecto de una divinidad bienhechora. ¡Qué abismo, al nivel del juicio moral, nos separa aquí de los griegos!

En el mismo texto de la "Competición homérica", leemos:

> Cuando se habla de humanidad, uno se representa a esa humanidad como aquella que separaría al hombre de la naturaleza

80 cf. *Competición homérica* en Ed. Blanquis, IX, p. 277-278, citado en selección de textos elaborada por la Ed. PUF, Paris, 1971, con el título *Nietzsche, Vie et vérité, Textes choisis*, pp. 207-208.

y la distinguiría de ella. Pero tal separación no existe en realidad: las cualidades “naturales” y las cualidades llamadas propiamente “humanas” quedan indisolublemente ligadas. El hombre, en sus fuerzas las más altas y las más nobles, es enteramente naturaleza y lleva en él la extraña dualidad de esa naturaleza. Sus aptitudes temibles y consideradas como inhumanas son incluso quizás precisamente el suelo fecundo sobre el cual sólo puede crecer toda la humanidad, en las emociones, los actos y las obras.”

“Es así como los griegos, los hombres los más humanos de la antigüedad, tienen en ellos algo de cruel, algo análogo al placer de destruir en el tigre: rasgo muy visible en Alejandro —ese reflejo ampliado hasta lo grotesco del Heleno—, pero que en el conjunto de la historia igual que en la mitología griegas, nos echa necesariamente en la angustia, a nosotros modernos, quienes vamos al encuentro de los griegos con nuestro concepto afeminado de la humanidad”.

Todavía respecto a la “línea de progreso” que N. critica leemos en *El anticristo* § 3

No planteo aquí el siguiente problema: ¿qué debe reemplazar a la humanidad en la escala de los seres? [en la perspectiva según la cual el hombre sería un fin de algo]. Si no, ¿qué tipo de hombre se debe elevar, se debe querer, qué tipo tendrá el valor más grande, será el más digno de vivir, el más seguro de un porvenir.

Ese tipo, de valor superior, ya se ha visto a menudo: pero como un azar, una excepción, nunca como un tipo querido. Al contrario es él el que más se ha temido, hasta ahora ha sido casi la cosa temible por excelencia. Y ese miedo generó el tipo contrario, deseado, domesticado, logrado: la bestia doméstica, la bestia del rebaño, la bestia enferma que es el hombre —el cristiano.

En § 4 del mismo *El anticristo* leemos:

La humanidad no representa una evolución hacia un tipo mejor, más fuerte o más elevado hacia lo mejor, como se lo cree hoy día. El “progreso” no es más que una noción moderna, vale decir, una noción errónea. En su valor, el europeo de ahora es muy inferior al

> europeo del Renacimiento. Desarrollarse, evolucionar no significa en modo alguno y necesariamente acrecentamiento, elevación, potenciación.
> En un sentido distinto cuajan constantemente en los más diversos puntos del globo y en el seno de las más diversas culturas, casos particulares en los que se manifiesta en efecto un tipo superior: un ser que en comparación con la humanidad en su conjunto viene a ser algo así como un sobrehombre. Tales casos excepcionales siempre han sido posibles y acaso lo serán siempre. Y linajes, pueblos enteros pueden encarnar eventualmente tal golpe de fortuna.

Por lo tanto N. se distancia de toda perspectiva de progreso para pensar al *sobrehombre*.

b) La perspectiva de N. de emergencia de algo completamente nuevo asume al contrario una visión "de no continuidad- acumulación", perspectiva no igualitaria, y es una visión "anti-universalista" en donde se impondrán "la jerarquía y la selección". A partir de la destrucción de los antiguos valores, "a martillazos" como dice Nietzsche —martillazos que tienen que romper los "lazos de" y destacar de las antiguas dependencias—, surgirá una "contra-corriente" que posibilitará, en un futuro imprevisible, el surgimiento fulminante de lo "sobrehumano". Eso será obra de los que N. llama los "nuevos dueños", bien diferentes de los dueños de ayer. Ellos estarán al servicio, no de ellos mismos, sino de la posibilidad de lo *sobrehumano* en el hombre. Estos hombres, "Hombres Supremos" (diferentes de los hombres superiores), serán legisladores de mañana —capaces de imponer y de imponerse su *ley*— pero no serán más que ensayos en vistas a alcanzar al *sobrehombre*. Experiencia arriesgada y peligrosa, pero experiencia que la Voluntad de Poder ensayará en el Hombre.

En un *Fragmento Póstumo*, citado por Haar (1993, p. 49), se expresa la ruptura de la lógica de la identidad: "El *sobrehombre* es un ensayo para algo que ya no es el *hombre*". ¿Cómo entender eso? Nos puede ayudar un texto de *Voluntad de poder*[81] que orienta nuestra mirada para pensar la emergencia del Sobre Hombre:

81 cf. *Voluntad de Poder*, Paris, Ed. Bianquis, l. II, Nº 261.

> Para resumirnos, se trata quizás únicamente del cuerpo en todo el desarrollo del espíritu: ese desarrollo consistiría en hacernos sensible la formación de un cuerpo superior. Lo orgánico puede todavía elevarse a grados superiores. Nuestra avidez en conocer a la naturaleza es un medio para el perfeccionamiento del cuerpo. O más bien se hacen millares de experiencias para modificar la alimentación, el hábitat, el género de vida del cuerpo; la conciencia y los juicios de valor que el cuerpo lleva en sí, todas las variedades de placer y dolor son indicios de esos cambios y de esas experiencias. En último término, no es de ninguna manera el hombre el que está en tela de juicio; él es lo que tiene que ser superado.

¿Qué hace Nietzsche allí? Desplaza el terreno de nuestra mirada. Nosotros estamos acostumbrados a mirar al hombre del lado de su conciencia, de sus producciones y concepciones sobre sí mismo. Y nos hemos hecho esclavos de nuestras producciones, de nuestras imágenes y valores. Hemos caído en la idolatría, como dice Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos*. En dicho libro, en la sección "Incursiones de un intempestivo", § 47 dice en un momento en que señala la belleza masculina en Atenas:

> No debemos equivocarnos sobre la metódica en este punto: una mera disciplina de los sentimientos y los pensamientos es casi igual a cero: es preciso persuadir primero al cuerpo [...] Es decisivo para la suerte de los pueblos y de la humanidad el que se comience la cultura por el lugar justo - no por el 'alma' (esa fue la funesta superstición de los sacerdotes y semisacerdotes): el lugar justo es el cuerpo, el ademán, la dieta, la fisiología, el 'resto' es consecuencia de ello.

Nietzsche insiste en repetir que nos hemos olvidado del cuerpo. Eso viene, en occidente, del platonismo y del cristianismo. Nosotros hubiéramos podido creer que en la superación que propone N. interesaría únicamente la conciencia. ¡No! Nos dice N. Se trata del cuerpo, quizás únicamente del cuerpo. Se trata de otra manera de vivir el cuerpo, de escucharlo, de sentirlo. Se trata de salir del miedo a sus "palabras", del miedo a los impulsos e instintos que hablan; salir de la mera instrumentalización del cuerpo. Quizás desde Freud eso se nos ha hecho más familiar.

N. nos dice que se trata del paso a una moral diferente, a una "moral estética" en que interesa "cuerpo y espíritu" y que no puede tener ningún fundamento racional en su principio ni en sus fines. Más bien la racionalidad intervendrá únicamente en los medios. Según N. el "amor a sí mismo" en su dimensión positiva y sensible queda como el fundamento menos iluso de una moral que no se deduce desde máximas.

En *Fragmentos póstumos*, Primavera 84, § 356 (Colli-Montinari) dice:

> Sócrates, aparentemente había entendido muy bien que no actuamos moralmente siguiendo un raciocino lógico- él mismo no descubrió ninguno. Que Platón y todos los que después de él hayan creído haberlo encontrado, y que el cristianismo se haya hecho bautizar sobre los fondos de esa tontera platónica, eso habrá sido hasta ahora la mayor causa de la no-libertad en Europa.

Así, no fundamento racional de la moral; pero, lo hemos visto, N. no preconiza la irracionalidad en moral, sino el uso de la racionalidad como medio para fines, ellos mismos no racionales: la opción por un tipo de vida no es racional según N.; los valores morales pretendidamente racionales no son los más altos; los valores fisiológicos y estéticos les son superiores. En *Fragmentos póstumos* de 1884, § 354 dice: "La sencillez-tontera de Platón y del cristianismo: han creído saber lo que es 'bueno' (sólo Dios es bueno, dice Jesús). Habían encontrado el hombre del rebaño, pero no el artista creador".

El artista creador está en la cumbre de la antropología de N. Es el hombre que entiende y posee el verdadero sentido del dominio de su V.P. Su virtud es la de dar por sobreabundancia. Es un "sol" en medio de los demás. Han existido tales artistas creadores; cada uno ha contribuido a dar forma a la humanidad, sólo expresando el dominio de una gran pasión sobre sí mismos. Esos creadores fundan instituciones.

Un filósofo contemporáneo de USA, Richard Shusterman (1994, p. 100), en el último capítulo se acerca al problema de la experiencia inmediata; problema de la experiencia no discursiva, y llama la atención sobre las dimensiones no lingüísticas de la experiencia humana, considerándolas como válidas para la filosofía. El preconiza integrar las disciplinas somáticas a la vida misma de la filosofía, yendo hacia una filosofía concebida ya no solamente como espacio teórico discursivo, sino como una práctica de vida encarnada.[82] La filosofía como

82 Nota de autor: Eso coincide también sobre lo que nos dice Pierre Hadot de lo que fue la filosofía inicial. Ver su libro *¿Qué es la filosofía antigua?*

modo de vida fue muy importante para los filósofos hasta Sócrates y para estoicos y cínicos. La significación, el sentido, el comprender consisten, dice Shusterman, en una capacidad de actuar o responder a ciertas perspectivas. De acuerdo con una frase de Wittgenstein se puede pensar que "comprender es saber cómo continuar"; ir más allá de las respuestas ya dadas. Shusterman dice:

> Si la fía adopta por meta pragmatista, no el fundamento del conocimiento sino la producción de una experiencia vivida superior, no hay que limitarla a la verdad discursiva ni al juego del lenguaje de justificación. La fía puede darse como meta la de mejorar la experiencia, defendiendo e integrando las prácticas que lo logran.

Ahora, sigue diciendo: "si la fía es de suyo centrada en el lenguaje, no está equipada para tratar lo somático y lo no discursivo". Pero él afirma: eso es una tarea.

Para poder pensar la emergencia del Sobre Hombre del cual nos habla N. tenemos que recordar, que para él, el hombre está marcado por ese narcisismo que lo hace mirarse como el ser vivo "supremo". El hombre se idolatra a sí mismo. Se mira a sí mismo en un conjunto de imágenes que se ha forjado —humanidad, solidaridad, compasión, conocimiento, conciencia— y se ha hecho esclavo de sus imágenes, de sus valores. Todas creaciones suyas que se han transformado en sus "ídolos". En la lógica en la cual estamos con la modernidad, el hombre es para sí mismo su propia meta; es narciso reactivo. Con el *sobrehombre* se va a tratar de otra cosa. Podemos observar eso en Zaratustra: en un momento, la Voluntad de Justicia (es decir respecto de las diferencias y adecuación con la Voluntad de Poder, tal es el nuevo concepto de justicia —i.e.: *justeza*) manda a Zaratustra romper, de acuerdo con su imagen del *sobrehombre*, con todas las imágenes existentes del hombre. O sea, la humanidad deja de ser la meta; la meta es lo *sobrehumano*.

La justicia, que tenía como meta al hombre, es gregaria, igualitaria y viene del resentimiento. "La nueva justicia es voluntad de poder —dice N—, es justicia como modo de pensar constructivo, eliminador, aneantizador, procediendo a partir de evaluaciones: el más alto representante de la vida misma" (*Fragmentos póstumos*, 1884, Nº 25). La justicia es un modo de pensar igual de constructivo que destructivo en cuanto instituye los valores que posibilitan la partición entre justo e injusto. No se trata de referencia a un algo, en relación al cual se mediría lo justo y lo injusto. Se trata de instaurar valores y eso es hacer posible la vida. Así la

justicia es el mayor exponente de una vida que, en cuanto VP, no deja de evaluar. La nueva justicia no predica el amor al prójimo o al hombre, sino el amor a lo lejano, al *sobrehombre*. Si hay algo que caracteriza al *sobrehombre* es que ha roto todos los lazos con el nihilismo que es negación de la vida en su multiplicidad. Ese despegue del Nihilismo —tal como lo hemos ya estudiado— eso es el porvenir para el hombre.

Ilustra lo que decimos, el texto muy conocido del prólogo § 3 de *Así habló Zaratustra*:

> Yo les enseño el *sobrehombre*. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué han hecho Uds. para superarlo?
> Todos los seres han creado hasta ahora algo por encima de ellos mismos: ¡Y quieren ser Uds. el reflujo de esa gran marea, y retroceder al animal más bien que superar al hombre?[83]
> ¿Qué es el mono para el hombre? Una irrisión o una vergüenza dolorosa. Y justo eso es lo que el hombre debe ser para el sobrehombre: una irrisión o una vergüenza dolorosa.
> Han recorrido Uds. el camino que lleva desde el gusano hasta el hombre, y muchas veces, en Uds. mismos, continúan Uds. siendo gusano. En otro tiempo fueron Uds. monos, y aún ahora es el hombre más mono que cualquier mono.
> Y el más sabio de Uds. es tan sólo un ser escindido, híbrido de planta y fantasma. Pero ¿les mando yo que se conviertan en fantasmas o plantas?
> Miren, yo les enseño el superhombre…! Él es el mar, en él puede sumergirse su gran desprecio…
> […] El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el *superhombre*, — una cuerda sobre un abismo.
> Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse.
> La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un tránsito y un ocaso.
> Yo amo a quienes no saben vivir de otro modo que hundiéndose en su ocaso, pues ellos son los que pasan al otro lado.

83 Nota de autor: Es decir, retroceder al animal en cuanto siempre miran hacia atrás para recibir sus valores.

Otro texto que puede ilustrar lo que decimos es el final del discurso de Zaratustra en "De las tres transformaciones", que ya hemos leído.

> Valores milenarios brillan en esas escamas, y el más poderoso de todos los dragones habla así: "todos los valores de las cosas — brillan en mí".
> Todos los valores han sido ya creados, y yo soy- todos los valores creados. ¡En verdad, no debe seguir habiendo ningún "Yo quiero". Así habla el dragón.
> Hermanos míos, ¿para qué se precisa que haya el león en el espíritu? ¿Por qué no basta la bestia de carga, que renuncia a todo y es respetuosa?
> Crear valores nuevos —tampoco el león es aún capaz de hacerlo: mas crearse libertad para un nuevo crear— eso sí es capaz de hacerlo el poder del león.
> Crearse libertad y un "no" santo incluso frente al deber: para ello, hermanos míos, es preciso el león.
> Tomarse el derecho de nuevos valores — ése es el tomar más horrible para un espíritu paciente y respetuoso. En verdad, eso es para él robar, y cosa propia de un animal de rapiña.

Se trata allí del riesgo y de la decisión de definir mis valores sin recibirlos de una tabla preexistente.

Es mediante un despegue que el Sobre Hombre llegará a ser algo que ya no es el hombre. Esa superación para N. no es un "mito" (algo fuera de la historia), ni una posibilidad en medio de otras. Es la exigencia de la Voluntad de Poder que no puede soportar la mutilación en el hombre, la degradación, la pérdida de energía que representa la gregarización de la especie. Siendo así se puede entender que el Sobre Hombre no sea un desarrollo de la humanidad, ni una "realización" de ella —puesto que como lo hemos visto, la humanidad estará siempre marcada por el nihilismo—. Más bien el "sobrehombre" debe cumplir con algo que en la humanidad es más profundo, más originario: la Voluntad de Poder. Será la realización no de la esencia del hombre, sino de la "esencia" de la vida en él.

Eso está bien expresado en este verso del prólogo § 4 de *Así habló Zaratustra*: "Yo amo a aquel cuya alma se prodiga, y no quiere tener agradecimiento ni devuelve nada: pues él regala siempre y no quiere conservarse a sí mismo". La VP es expresión, difusión, amor que no se paga a sí mismo con narcisismos de contentamiento.

Está completamente entregado a la Voluntad de poder en él mismo, aquel que ni se mira ni se preocupa por ser mirado. Deja que la vida viva en él y se prodigue a través de él. Sólo somos vivos, intensos, y pensamos en cuanto un "otro" por lo menos piensa en nosotros.[84] "Tantos seres y cosas piensan en nosotros", dice Deleuze en *La lógica del sentido*:

> Siempre hay otro soplo, otra respiración en la mía, otro pensamiento en el mío, otra posesión en aquello que poseo, mil cosas y mil seres implicados en mis complicaciones: todo pensamiento verdadero es una agresión. No se trata de las influencias que padecemos, sino de las insuflaciones, de las fluctuaciones que somos, y con las cuales nos confundimos. Que todo sea tan complicado, que yo sea un "otro", que algo otro piense en nosotros es una agresión que es la del pensamiento, en una multiplicación que es la de los cuerpos, en una violencia que es la del lenguaje, eso es el alegre mensaje.

De acuerdo con la línea del progreso que nos domina, nosotros pensamos en la victoria y la generalización de una humanidad gregarizada. Ese pensar y su práctica "no" van a desaparecer así no más. Por eso N. ve, en un porvenir alejado, la convivencia de ese tipo de humanidad gregarizada con otra, hecha de "Hombres Supremos" (diferentes de los Hombres Superiores), preparando el surgimiento del Sobre-Hombre. Allí también tenemos que salir de nuestra manera de pensar de acuerdo a una lógica homogeneizante de "articulación-oposición" moral, a saber: salir de una figura en donde pensaríamos: "humanidad-gregaria-pasiva-vulgar *vs* hombres-solitarios-afirmativos-nobles". Para N. esas dos formas de la *voluntad de poder* —reactiva y activa— pueden co-existir en una absoluta diferencia. ¿Porqué? Porque para N. es posible pensar en un reino que no sea una dominación. En *Voluntad de poder* § 998 dice:

> Más allá de los dominadores, liberados de todo lazo viven los hombres supremos, y los dominadores les sirven de instrumento.

La idea subyacente a la perspectiva que adelanta N., representa de hecho un cambio de lógica en la manera de ser hombres. Según anuncia, los "futuros Maestros-Dueños de la Tierra" no tendrán ni el poder político ni la riqueza, ni ninguna forma de dominación. Los nuevos-dueños formarán parte de los

84 cf. Deleuze, *La logique du sens*, Paris, Ed. Minuit, 1969, p. 347.

esclavos (entendiendo la cosa en la lógica humana demasiado humana de los dominadores reactivos). El *sobrehombre*e no dominará a los demás, no dominará a una humanidad gregarizada, nivelada. Más bien N. lo presenta como: dulce, austero, aislado, sobrio, potente, similar a un "dios de Epicuro", no preocupándose de los hombres, sino de servir las posibilidades de la superación de cada uno. Su reino será un reino secreto. Pero entonces ¿Cómo dominará, cómo hará sentir su presencia? Dominará en la medida en que hará sentir y ejercerá sobre la humanidad un dominio indirecto. Es lo que N. llama la "gran política", esa política que "no engaña a nadie", según dice en *Crepúsculo de los ídolos*, sección "Lo que los alemanes están perdiendo", § 3. Dicha *gran política* está guiada por la idea de educar a la humanidad mediante el acto de superarse a si mismo.

En el prólogo § 4 del *Así habló Zaratustra*, N. nos presenta algo del *sobrehombre* y de la gran política suya: "Yo amo a quién delante de sus acciones arroja palabras de oro, y cumple más de lo que promete; pues quiere su ocaso". Quiere su ocaso como hombre del rebaño, estando atento a la VP en él.

La propuesta de N. nos remite otra vez al espíritu oriental. François Jullien[85] hablando del sabio chino, dice cosas que vienen al caso. Dice:

> Lo que hace que la iniciativa del cielo se expanda espontáneamente a través de todo el proceso de existencia, es precisamente que el Cielo está vacío en sí mismo de toda actualización particular que pudiera hacer pantalla a la universalidad de su influencia, y tal ausencia absoluta de toda parcialidad le impide necesariamente desviarse de la plenitud de su funcionamiento: por eso es que sin que el cielo tenga necesidad de hablar, todo está receptivo a su influjo y la adhesión a él es inmediata. De la misma manera lo que hace que el sabio sea sabio, es que ha llegado a liberar consciencia de toda huella de egoísmo y de parcialidad que pudiera todavía oponer su individualidad a la de los demás, separarla de la comunidad originaria de toda existencia, aislarla del curso del mundo en un YO particular: por eso es que el influjo de su ejemplaridad se expande entero fuera de él, por eso es que el otro recibe también necesariamente su ascendiente moral en cuanto es naturalmente permeable a influjo vital… La naturaleza del Sabio ya sólo forma una sola cosa con la lógica que está actuando en el mundo entero.

85 cf. François Jullien, *Procès ou création-Introduction à la pensée des lettrés chinois*, Paris, Seuil, 1089, pp. 37-38.

> La retórica política quiere conquistar […] al otro por lógica o seducción, la persuasión obliga, quiere violentar la conciencia del otro… La eficiencia silenciosa, más allá del discurso, se sitúa en el mismo momento de advenimiento de toda existencia en nosotros y alcanza también al otro en un momento análogo, algo más radical y receptivo en su existencia individual… El Sabio (SH) es aquel que logró colocar su existencia de llano con la emergencia de toda existencia… Así habla por lo tanto a todo otro a la raíz de su devenir.

Eso era lo propio del sabio chino. Algo análogo pasaba con Jesús cuya presencia devenía acontecimiento para quien se le acercaba, sea judío o no. Despertaba, en cada uno, la conciencia de unas llamadas que uno desconocía en sí mismo anteriormente.

El reino del *sobrehombre* será cuanto más real que, desapareciendo él mismo, a través de él tomará carne la posibilidad misma del porvenir. La creación estará en él. El dirigirá el mundo hacia una meta que los hombres desconocerán. Ese *sobrehombre* será un "César con el alma de Cristo". Sólo él será consciente de la meta superior. Su reino y su dominio serán del tipo del reino y del dominio del artista, que no pretende dominar, sino que deja ser, hace advenir lo que es, y lo celebra.

En VP leemos:

> Regir a la humanidad para obligarla a superarse. Obtener que ella se supere, mediante doctrinas que la harán perecer, con excepción de aquellos que las soportarán.

También en *Más allá del bien y del mal* § 203, un texto de una grave seriedad y quizás de una ambigüedad preocupante, dice:

> Nosotros que apelamos a otra fe (que la gregaria, democrática), que consideramos la tendencia democrática no sólo como una forma degenerada de la organización política, sino como una forma decadente y disminuida de la humanidad, a la que reduce a la mediocridad y cuyo valor aminora, ¿dónde pondremos nuestra esperanza? En los "filósofos nuevos" —no tenemos opción—. En espíritus bastante vigorosos y originales para tomar la iniciativa

de evaluaciones opuestas y para transvaluar, para derribar los "valores eternos". Nosotros esperamos precursores, los hombres del porvenir que desde ahora remacharán la cadena y apretarán el nudo, que forzarán la voluntad de miles de años para emprender nuevas vías. Será preciso enseñar al hombre a comprender que el porvenir del hombre está en su "voluntad", que este porvenir depende de un deseo humano; será preciso preparar grandes empresas, grandes experiencias colectivas de disciplina y de selección, si se quiere poner fin a esta espantosa dominación del absurdo y del azar que ha llevado hasta ahora el nombre de "historia": la fórmula absurda de las "mayorías" no es más que su forma más reciente. Para realizar esto será preciso un día una especie nueva de filósofos y de jefes, cuya imagen hará palidecer y encogerse a todos los espíritus ocultos, temibles y benévolos que ha habido hasta ahora en la tierra. La imagen de estos jefes es lo que nos obsesiona. ¿Puedo decirlo en voz alta, oh espíritus libres? Ya sea crear, ya sea utilizar las circunstancias que los hagan nacer, descubrir los caminos, imaginar las pruebas que puedan conducir a una alma a ese grado de elevación y nobleza en que sienta la obligación de asumir esta tarea nueva: trastocar los valores, forjar a golpes de martillo una conciencia, templar el corazón como si fuese acero para hacerle capaz de soportar el peso de semejante responsabilidad; sentir la necesidad de jefes semejantes, evocar el riesgo terrible que se correría se estos guías pudiesen fallar, fracasar o degenerar: éstos son nuestros cuidados y nuestras tristezas propias, uds. lo saben bien, espíritus libres… Hay pocos dolores más punzantes que el haber visto una vez, el de haber adivinado, presentido, cómo un hombre superior se ha desviado de su vida y ha caído… Esta "degeneración global de la humanidad", que la conduce al nivel del perfecto animal de rebaño en el que los palurdos y los imbéciles del socialismo reconocen su ideal, "el hombre del porvenir", o, como ellos dicen, la "sociedad libre", la reducción del hombre al formato del animálculo de derechos iguales, de pretensiones iguales, ¡todo eso es posible, sin duda! Quien quiera que haya reflexionado en esta posibilidad hasta sus últimas consecuencias, conoce un asco más que los demás hombres, y quizás también una "tarea" nueva".

En “Las islas afortunadas”, Zaratustra dice

> […] Un viento del norte soy yo para higos maduros… Así cual higos, caen estas enseñanzas hasta Uds., amigos míos: ¡Beban su jugo y su dulce carne! Nos rodea el otoño, y el cielo puro, y la tarde. Vean qué plenitud hay en torno a nosotros! Y es bello mirar, desde la sobreabundancia, hacia mares lejanos. […] En otro tiempo se decía “Dios” cuando se miraba hacia mares lejanos; pero yo ahora les he enseñado a decir: sobrehombre… El sobrehombre, sí, podrían crearlo. ¡Acaso, no Uds. mismos, hermanos míos! Pero podrían transformarse en padres y ascendientes del sobrehombre: ¡Y éste sea su mejor crear! […]

Con la gran política, con el reino del sobrehombre, ya no se tendrá el reino del intelecto y de la búsqueda de la verdad de acuerdo a lo que se da desde Platón. Será el reino del “arte”, como lo ha sido al principio en cuanto el arte fue el primero quién rindió antropomorfo al caos. En el arte una obra no es más verdadera que otra. Ella, sin engañar ni engañarse, sabe del engaño que es. En el arte algo como la VP opera; y él lo sabe. El conocimiento ha olvidado que sus orígenes son el arte, la creación, la metáfora y se ha quedado con conceptos, imágenes, esquemas sin vida, que, lejos de respetar los cosas, las dominan. El arte, y no la verdad, tiene que llegar a ser el valor supremo, es el él que es más acorde con la Voluntad de Poder. En él unidad y multiplicidad no se contradicen; no hay homogeneización, no hay absolutos porque el arte sabe que es sólo interpretación.

> En la música —como dice Rorem, músico de USA—, uno no sabe lo que se expresa. Ella es sin palabras. En Rusia desde luego, algunos compositores han sido encarcelados por escribir cierta música. Pero es imposible establecer qué “dice” esa música. ¿Representa alguna sinfonía de Shostakovich actos indecorosos o políticos, o es indecente, y si lo es, ¿de qué manera? Su “sinfonía Leningrado” se entendió como música patriótica para las masas; pero eso porque él explicó en palabras lo que quería representar su música. Pero interpreta tú esa sinfonía para una clase de estudiantes que nunca haya oído hablar de Shostakovich, y díles: “En este último movimiento Shostakovich quería representar la migración de las ratas almizcleras”. Lo crearán. La música

> significa lo que sea que el compositor explique en palabras… pero él sabe que no expresa realmente ideas.[86]

En la sinfonía todas las notas se necesitan en su diferencia y se responden; y cada una tiene que ser justa, acorde con la voluntad de poder en ella y en el todo. En la sinfonía un instrumento entra, sale; pasa lo mismo con una melodía y en ningún momento le falta algo al conjunto. Visión estética del mundo. En el arte la verdad se da en el sentir, en el cuerpo; no en las ideas. De ese tipo será el reino del SH.

El arte exige siempre más del creador, de acuerdo a la voluntad de poder en él; el arte empuja la vida, amplia el mundo, lo devuelve a su carácter explosivo, caótico. Es fiesta, ebriedad, ruptura de la identidad asentada en la misma exigencia. No homogeneiza, no iguala. El arte reafirma toda la realidad en una reduplicación que no tiene miedo a la apariencia y más bien la confirma. En el arte se realiza la transmutación de los valores; es la afirmación que respeta las diferencias infinitas, y por lo tanto, en todo, respeta la Voluntad de Poder. Pero el arte es unión de Apolo y Dionisos; es la fuerza dionisiaca de la VP la que asume, se decide por una puesta en forma.

Siendo así, con la referencia el arte, la propuesta de N. es la de entrar a un ideal de conocimiento nuevo, un conocimiento que se sometería a la voluntad de poder. De su tipo es *La gaya ciencia* cuyo secreto es decir Sí a la vida en su totalidad. Se trata de un saber capaz de asumir las diferencias, el sufrimiento y la alegría. El sufrimiento, entonces, deja de ser argumento en contra de la vida. El saber artístico es un saber capaz de romper los estrechos límites de la identidad individual, esa identidad que los primeros griegos, los de la sabiduría dionisiaca, antes de Platón, supieron romper. La enseñanza de esa *La gaya ciencia*, enseñanza de N., de Dionisos, es enseñanza que rompe las identidades, dice SÍ a la vida con todo lo de ella.

La propuesta de N. es un sentir cósmico. Es el fin que N. asigna al hombre, al S.H. Algo de ello sentía N. en él mismo con cierta extrañeza cuando dice:

> Extraño! Me encuentro permanentemente dominado por este pensamiento que mi historia no es sólo una historia personal, que sirvo los intereses de muchos hombres al vivir como vivo… Me parece siempre que soy una colectividad a la cual dedico exhortaciones graves, familiares y de consuelo.[87]

86 Nota de autor: Tomado de Entrevista en el *Gay Sunshine*, mayo, 1974.

87 *cf.* V.P. IV, § 618.

En la *IIIª Consideración intempestiva*, en “Schopenhauer como educador”, N. da una idea de su pensar mediante las figuras del artista, del filósofo y del santo.

> Con esos hombres verdaderos la naturaleza que nunca da saltos, de repente da su único salto, y es un salto de alegría, pues por la primera vez ella se siente haber llegado a la meta… allí lo que se expresa es la gran luz echada sobre la existencia… y el voto de todos los mortales es el de poder participar de manera duradera a esa luz.

Allí N. nos dice:

> El artista es el sacramento del mundo; es la transfiguración de la vida sombría y pesada en un juego de baile y luz. — La naturaleza necesita del santo cuya vida de sufrimiento casi ha perdido, o ha perdido del todo, todo sentimiento de lo individual, para confundirse en un mismo sentimiento, con todo lo que es vivo [mi amado las montañas, San Juan de la Cruz]… El santo es el hombre de lo dionisiaco, expresa la necesidad de la unidad, es la afirmación extática de la existencia en su conjunto, sentimiento y voluntad de dar frutos y morir.

En *La gaya ciencia*, libro V, § 376, podemos leer:

> “He aquí lo que sienten los artistas, todos los creadores de “obras”, hombres de tipo maternal: al término de cada período de su vida —que una obra viene así a cortar cada vez— se imaginan estar ya en la misma meta, estar listos para aceptar pacientemente la muerte con este sentimiento: somos maduros para ello. No es eso expresión del cansancio —más bien es la de una suerte de luz y de ternura autonales que cada vez la obra misma, la maduración de una obra, suscitan en el autor. Es entonces que se enfría el ritmo de la vida hasta espesarse y correr como miel —hasta las largas pausas, hasta la creencia a la larga pausa…

El arte es creación, el arte es multiplicidad de colores, de sonidos, de formas, de ritmos, de sentimientos, pero siempre en una singularidad. Cada forma,

cada movimiento, cada momento son del arte, son el arte. Igual en la vida, cada momento, cada alegría, cada sufrimiento, cada respiro es de ella, es ella. Ella es múltiple. Imposible reducirla a lo uno.

En *La voluntad de poderío* § 592 —ed. EDAF, que presenta varios textos en español— se dice: "Infinita posibilidad de descifrar el mundo: cualquier interpretación equivale a un engrandecimiento o a una decadencia".

La unidad (el monismo) es una necesidad de la "inercia"; la pluralidad de la explicación es un síntoma de fuerza. ¡No deberíamos intentar apoderarnos del carácter misterioso y enigmático del mundo! Sin pretender apoderarnos del carácter misterioso del mundo, hay que ponerlo en forma en una particularidad dentro de un gesto que sea de obediencia.

6.2. El eterno retorno

Michel Haar (1993, p. 54) dice: "La doctrina del eterno retorno se impone antes que todo como una experiencia". Como "experiencia múltiple", puesto que se presenta a la vez como:

1. Un mero ensayo de pensamiento
2. Una prueba
3. Un momento vivido particular
4. Una tentativa con carácter ético.

Vamos a seguir esas diferentes maneras de considerar el "eterno retorno", el cual es una manera de pensar la relación con el tiempo.

6.2.1. El eterno retorno, como pregunta, ensayo de pensamiento, tanto sobre el paso lineal del tiempo como sobre su circularidad

6.2.1.1. El paso del tiempo, otra relación con el pasado

Ya lo hemos señalado, en *La gaya ciencia* (1880), al final aparece por la primera vez la idea del *eterno retorno*. Pero es en el *Así habló Zaratustra* (1885) que el tema está tratado en el capítulo titulado: "De la redención". La idea subyacente es una vieja idea griega, según N., idea según la cual el tiempo, el devenir es culpable y la muerte es el castigo por la falta de haber nacido; y eso puede ser una repetición indefinida. Esa idea está también presente en Schopenhauer.

En el texto de Zaratustra leemos:

> El ahora y el pasado en la tierra —¡ay!, amigos míos— son para mí lo más insoportable; y no sabría vivir si no fuera yo además un vidente de lo que tiene que venir.
> Yo camino entre los hombres como entre fragmentos del futuro, de aquel futuro que yo contemplo.
> Redimir a los que han pasado, y transformar todo "fue" en un "Así lo quise" — ¡Sólo eso sería para mí, redención!

Para la *voluntad débil*, para el hombre del resentimiento que no puede confiar en la vida tal como es:

> "Que el tiempo no camine hacia atrás es la secreta rabia de la voluntad prisionera". ¿De qué? Del resentimiento, del nihilismo, etc. No puede salir del tiempo remontándolo. "Lo que fue, fue" — así se llama la piedra que ella no puede remover. "Esto, sí, y esto sólo es la venganza misma: la aversión de la voluntad contra el tiempo y su "fue".[88] El espíritu de venganza, amigos míos, sobre esto es sobre lo que mejor han reflexionado los hombres hasta ahora; y donde había sufrimiento, allí debía haber siempre castigo [...] Todo fue es un fragmento, un enigma, un espantoso azar. Eso es una cárcel insoportable para la voluntad débil; es así — hasta que la voluntad creadora añada: ¡Pero yo lo quise así! ¡Yo lo querré así!

Detrás de ese pensamiento podemos pensar que está la idea del pecado de Adán, pecado heredado, que es un pasado al cual mi voluntad no puede cambiar nada. Ese pecado, y el pasado serían el límite de mi voluntad. Bajo el dominio de Adán mi voluntad queda siempre contrariada, atrapada por mi pasado. Pero eso no es más que un caso de especie, en cuanto que siempre mi voluntad choca contra el pasado. Zaratustra dice:

> Ahora, aprendan esto: la voluntad todavía queda cautiva. "Querer" libera: pero ¿cómo se llama aquello que encadena al libertador? Aquello "fue", he allí la roca que no se puede mover. Pero allí está el espíritu de venganza.

88 Nota de autor: Es el tema del libro del *Eclesiastés*, en la Biblia.

Frente a ésta Zaratustra redefine la redención como "[…] la transformación de todo fue en un 'Así lo quise' […]" ("De la redención").

El presupuesto del espíritu de venganza es la imposibilidad de querer hacia atrás. Pero eso es la hipótesis de los débiles que desconocen la más grande de las fuerzas que es querer hacia atrás queriendo el eterno retorno de la VP. ¿Cómo es eso? Eso es posible porque la VP instituye los valores para la vida posible; es voluntad de vida más allá de bien y mal (recibidos). El eterno retorno es el principio instituyente de los valores positivos, con ello transvalora los valores reactivos. Se trata de un querer que quiere el eterno regreso del instante decisivo, inaugurador, que justifique activamente todo el devenir. Ya no opera desde la venganza sino desde la gratitud porque adhiere eternamente a todo el devenir, al acto del devenir del tiempo.

La pregunta, pues, es: ¿cómo la voluntad de poder puede liberarse del resentimiento, ese resentimiento que se enrostra, se enfrenta aquí con el tiempo que pasa? Ese resentimiento hace que lamentemos el tiempo que pasa. ¿Cómo puede la VP aprehender el tiempo de otra manera que paso (pasaje), desaparición, no ser, o pesadez de un pasado que condena? ¿Cómo liberarse del peso de lo negativo? ¿Cómo borrar la condenación, la venganza que pesa? ¿Cómo salir de la idea que todo lo que pasa, por el hecho de pasar, es sin valor, y por lo tanto padece el justo castigo de haber sido? ¿Cómo volver a encontrar la Inocencia del devenir, del surgimiento, inocencia de la adhesión a lo que viene? Tales son las preguntas que se levantan en relación con el tiempo que pasa.

Se puede pensar que una superación podría darse mediante una reconciliación, tipo hegeliano, que vuelve a encontrar, a recuperar mediante la dialéctica, lo negativo de ayer dialectizado (integrado) en lo positivo de hoy. Pero, no puede ser así puesto que la "voluntad liberada" tiene que despegarse totalmente del "no", para hacerse voluntad del "sí". Y ese *sí* tiene que afirmar aquello que provocaba el resentimiento, a saber: el "tiempo": el tiempo como pasado ya, y como acción de pasar. La V. de P. tiene que querer algo que es superior a toda reconciliación y que no entra en ninguna reconciliación; ¡tiene que llegar a querer incluso hacia atrás! (hay algo análogo a lo que preconiza Freud = la liberación está en querer/escoger incluso hasta a nuestros padres).

Debemos preguntarnos: ¿qué quiere decir todo eso? La V. de P., aquello que en nosotros quiere la vida, debe querer tanto el pasado, hasta llegar a escogerlo, escoger ese pasado fáctico que ha sido el mío; incluso debe llegar a querer tanto el tiempo, la acción de pasar del tiempo, que ese pasar vaya aboliéndose y sólo quede la presencia al pasar. Entonces el pasar se transformará en Eterno Retorno dentro

del instante en que se dice SÍ a todo el pasar. Ese texto que estamos comentando, nos señala así la posibilidad de una conversión de la voluntad. Dice: el querer es creador, instituyente del *todo* en cada instante en que dice *sí*, e instituyente del retorno como *sí*.

6.2.1.2. El eterno retorno: otra manera de pensar el presente

En el texto de "Los siete sellos", III, Zaratustra se habla del anhelo del "anillo de los anillos". Allí se trata de la unión de varios contrarios; esa unión está sellada por el *eterno retorno*, "el anillo del devenir y del regreso". El pensamiento del *eterno retorno* significa la coincidencia del instante con la eternidad. Como se señala también en el texto de "De la visión y del enigma", segundo texto de la tercera parte del *Zaratustra*, ya no se trata de una nueva relación con el pasado, sino de una nueva relación con el presente. Pero esa relación está llena de trampas posibles. Z. cuenta un enigma a marineros de alta mar. Señala cómo tiene que enfrentarse con falsos enigmas presentadas por el enano que es su remedo. El Enano, espíritu falso, espíritu de pesadez, insiste en que toda piedra lanzada arriba vuelve a caer; y todo lo que ha sido será de nuevo, indefinidamente. Y ese pensar es un pensar que ahoga y mata. En el texto se nos narra cómo el joven pastor se ahoga con ese pensamiento, del regreso indefinido de todo, como de un círculo sin inicio ni fin, como de una serpiente que se muerde la cola. Esa idea alimentada por cierta lógica no puede ser eliminada acudiendo a la lógica; la única manera de deshacerse de la lógica de ese pensamiento de la serpiente es morderle la cabeza. Morder la cabeza equivale al valor de la decisión, a tener el valor de un querer, de un valorar.

En el texto se dice:

> El valor es el mejor matador, el valor mata incluso la compasión. Pero la compasión (para con el hombre desesperado por el paso y el regreso del tiempo) es el abismo más profundo: cuando el hombre hunde su mirada en la vida, otro tanto la hunde en el sufrimiento. Pero el valor es el mejor matador, el valor que ataca; éste mata a la muerte misma. Pues dice: "¿Era esto la vida? ¡Bien! ¡Otra vez! […] Quién tenga oídos, que oiga…"

El "valor" quiere decir aquí el coraje de valorar, de otorgar valores, de decir Sí al pasar del tiempo e incluso a la idea del regreso de los acontecimientos.

Allí viene la parábola de la Puerta del Instante. El texto dice:

> Esa larga calle hacia atrás, dura una eternidad. Y esa calle hacia adelante, es otra eternidad. — Se contraponen esos caminos: chocan derechamente de cabeza: y aquí, en este portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba: "Instante" [...] ¿No están todas las cosas anudadas con fuerza, de modo que este instante arrastra tras sí todas las cosas venideras? ¿Por lo tanto a sí mismo?

Aquí podemos pensar en el fragmento DK 103 del presocrático Heráclito, tan admirado por N. y que dice: "Sobre la circunferencia de un círculo, el inicio y el fin se confunden".

N., en el texto citado trabaja una hipótesis nueva: la de una relación nueva con el presente. En el texto se entrecruzan las hipótesis: la de un pensar falso que procede a pensar el eterno retorno como inscrito en las cosas que volverían a presentarse de la misma manera eternamente, como si el eterno retorno estuviese inscrito en lo cósmico. Y se hace la pregunta: ¿Y si todo hubiese sido ya y que todo regresase? Ese pensar amenaza a la VP. Si fuera así toda acción es vana apuesta que se repetiría indefinidamente. Allí seguimos colocándonos en perspectiva de justificación o condena de la vida, y no hay cómo justificarla. Ese pensar es amenazante, es ficción, pero esa ficción tiene un efecto. Si cada momento es repetición de un pasado, entonces cada instante se encuentra multiplicado al infinito hacia adelante y hacia atrás, hasta igualarse con la eternidad.

Las trampas de la falsa comprensión que viene de la serpiente lógica que se muerde la cola y que convence de la vanidad de todo, es imagen del regreso indefinido al interior de un perpetuo devenir que anula la consistencia de todo. Tal pensar es desesperante. Pero basta con morder la cabeza de ese pensar desesperante y ver, con decisión, qué es lo que regresa. No son los acontecimientos los que regresan sino el presentarse infinito de acontecimientos; lo que siempre regresa es el hecho del acontecer. Es a ese presentarse que hay que decir Sí. Esa decisión de valorar el hecho del acontecer del mundo saca del malo infinito. Es un Sí a lo dionísiaco de la vida, es *amor fati*, amor del hecho de la vida que transcurre y al cual doy forma apolínea mediante mi sí.

Quizás allí podamos hacer referencia al pensador chino Chuang Tzu[89] (IV siglo a.C.) que como N. repite "el lenguaje no es fiable" y está lleno de trampas. De él quedan poemas reunidos en un libro titulado *Los capítulos interiores*.[90] Como N., Chuang Tzu se ubica fuera de la lógica, más allá de la coherencia, más allá de los puntos de vista, cuales quiera que sean, porque todos son parciales. Él también juega con el lector cambiando de perspectiva sin preaviso.

En el cap. VI con el título "A la escuela del gran príncipe ancestral" (p. 80) dice:

> En la unicidad, el pasado y el presente se han abolido. Pasado y futuro abolidos; quien tiene la vía del Santo ha penetrado allí en donde nada ni muere ni vive. Aquello que mata a la vida no muere, aquello que da la vida no vive. En cuanto cosa, así es: nada hay que ella (esa cosa) no acompañe; nada hay que ella no acoja; nada hay que ella no destruya; nada hay que ella no realice. Su nombre es "lucha serena". Después de la lucha, hay realización.

En la p. 81 leemos:

> Los maestros Si, Yu, Li y Lai hablaban: "¿Quién puede hacer de la Ausencia, la cabeza; de la vida la espina dorsal y de la muerte el cielo? ¿Quién sabe que vida y muerte, conservación y destrucción sólo son un solo y mismo cuerpo? Aquel que sepa este será nuestro amigo". Los cuatro hombres se miraron y sonrieron, sin objeción devinieron amigos. El maestro Yu cayó de repente enfermo. Y el maestro Si lo visitó. "¡Grandioso!", dijo Yu. Aquello mismo que me crea me ha deformado así! Mi espalda jorobada sobresale, mi espina dorsal se ve, mis cinco vísceras han pasado por encima de mi nuca, mi barbilla queda hundida en mi ombligo, mis hombros están por encima de mi cabeza y mis vértebras cervicales apuntan hacia el cielo! Mi Yin y mi Yan quedan obstruidos!
> Su espíritu estaba tranquilo y sin preocupaciones. Se arrastró hasta un pozo y en él se miró. "Oh, desgracia! —dijo—. Aquello que crea se esmera en desformarme así!" —"¿Odias aquello?", le preguntó el maestro Si. "¡No! ¿Por qué iba a odiar a aquello?

89 Chiang Tzu, presentado por Thomas Merton en *El camino de Chiang Tzu*, Madrid, Ed. Debate, 1999.

90 *Les chapitres intérieurs*, trad. JC Pastor, Cerf, 1990.

> Obtener la vida es asunto de circunstancias; perderla es asunto de coyuntura… Lo que me hace querer a la vida es lo mismo que me hace querer a la muerte".

Vida y muerte son apreciaciones nuestras en relación a lo que se expresa en la V.P.

6.2.2. El eterno retorno como prueba

El juego de la hipótesis de la repetición se presenta, de hecho, como una carga muy pesada. Es una idea que se parece al Nihilismo en cuanto parece decir que todo se vale, todo es igual. Si todo regresa, de hecho ¿Todo no será igual? ¿Para qué esa repetición de lo mismo? El Enano interlocutor de Zaratustra formula la idea: El tiempo es un círculo, todo regresa, todo es en vano, todo es igualmente útil e inútil.

Pero tenemos que ver una cosa. La formulación del Eterno Retorno como ensayo de pensamiento, como hipótesis del regreso de todo, viene más bien a ser una "Prueba", es decir un instrumento de selección, de discernimiento. ¿Cómo es eso? Pues, ¿quiénes van a querer volver a empezar siempre la misma vida, sino los más fuertes? Sólo pueden querer volver a empezar aquellos que pueden llevar esa idea del Eterno Retorno, de la eterna repetición de lo mismo. De esa forma, esa idea, si un día se introduce, será instrumento de selección. Hará sobresalir los fuertes, mientras que los débiles se hundirán aún más en el Nihilismo.

N. se pregunta: ¿cómo esa idea podría ser adoptada? Y responde: "Como una religión, como la religión de los fuertes, religión de aquellos que creen en su propia vida como en una vida que merece ser repetida varias veces". Esa religión sería religión opuesta a todas las demás que sólo prometen una vida mejor en otra vida. Esa doctrina es capaz de dar felicidad a los fuertes en esta misma tierra, es religión sin nostalgia, sin huida de este mundo, es religión de afirmación que es capaz de abrazar la imperfección de este mundo.

Pero esa religión no es más que "religión de un mero posible". Sin embargo, la idea tiene la virtud de poder cambiar la actitud del hombre frente a la *vida*.

6.2.3. El eterno retorno como momento particular: el sí al instante

Otra posibilidad, otra hipótesis posible de pensar, es el Eterno Retorno considerado como experiencia posible de un momento privilegiado. Es la experiencia de decir sí a un instante. N. hace notar que decir Sí a un instante, tiene consecuencias.

De hecho, el sí es contagioso, el sí a un instante “explosiona” en afirmaciones en cadena que no tienen límites. “Si decimos sí a un solo instante, decimos sí a toda la existencia”. Instantes a los cuales decimos sí, todos tenemos la experiencia de tales momentos, momentos que son “como pequeños trozos de sentido”, decía Sartre, y que, según él, “podían rescatar la existencia de su sin-sentido”.

Esos momentos remiten a experiencias de alegría, de plenitud. Sólo tales momentos tienen el poder de quererse a ellos-mismos, de querer su repetición. Incluso, tales momentos, pueden llegar a hacernos querer todo, incluso el dolor. Es lo que dice Zaratustra: “¿Han dicho Uds. sí alguna vez a una alegría? Oh, amigos míos, entonces han dicho sí a todo dolor. Todas las cosas están encadenadas, embrolladas, ligadas por el amor”. Un instante percibido, sentido como necesario, en su contingencia, hace descubrir la necesidad que lo ata a todos los instantes. Tal instante los implica a todos. De eso son conscientes los pensadores chinos. No hay Ying sin Yang; no hay cielo sin tierra. Sólo hay alternancia, dicen ellos. Para ellos la alternancia obedece a una lógica cíclica, a un proceso, que no es sin embargo una repetición estéril de lo mismo: es la alternancia la que permite al proceso de desplegarse, de adelantar (*o.c.*, p. 28). Es en ese sentido que va la propuesta del eterno retorno de N. Si suprimes con tu sí la contingencia de un momento, está suprimida toda contingencia. La experiencia de la alegría es experiencia de la multiplicación de lo uno, experiencia del lazo necesario entre todo. “Si tu voluntad —dice Zaratustra— ha querido un momento que una vez regrese dos veces… entonces has querido el regreso de todo” (“El canto del noctámbulo”).

Esa experiencia, es “experiencia” inversa a la del Nihilismo, que es experiencia de una voluntad de poder desconfiada para con la vida y que quiere deshacerse de sí misma. Z. dice que la experiencia de la alegría es tal que puede querer el dolor, incluso la muerte, como parte del lazo eterno. La alegría quiere la eternidad de todas las cosas, quiere una profunda eternidad. Es por lo tanto la experiencia de la alegría, de la plenitud la que puede sostener la idea del regreso, del Eterno Retorno.

6.2.4. La idea del eterno retorno tiene una implicancia ética: es aplicable a la acción

Pensar el Eterno Retorno en una perspectiva ética lleva a decir lo siguiente. “Actúa como si en cada instante, cada uno de tus actos, fuera destinado a ser repetido una infinidad de veces de la misma manera”. ¿Qué opera tal máxima? Ella induce una modificación de la relación con el momento vivido; lleva a actuar como si cada momento estuviese destinado a durar eternamente. Esa idea, de que lo que hago,

en cada instante, compromete mi ser eterno, dice N., "tengo que quererla". Esa ética descansa sobre un círculo, una necesidad. No se formula al indicativo. Se trata de querer en mí, la voluntad que quiere lo Eterno, el Eterno Retorno. Querer esa voluntad, eso es abrirse a la vida que se quiere a ella-misma en mí.

Hemos hablado de necesidad. ¿De qué necesidad se trata? Para percibirlo, hay que salir del concepto tradicional de necesidad. No se trata del mecanismo causal que enlaza ferreamente a las cosas, ni de finalidad absoluta, ni de fatalidad ineludible. Esa necesidad remite más bien a lo siguiente. "Es querer amar solamente aquello que es necesario", dice Zaratustra en "El canto del noctámbulo". Pero ese querer no es deseo de algo otro, no es aspiración a algo otro, no remite a una carencia ni tampoco a aquello que dice distancia en mí entre un "queriente" y un "querido". Más bien la necesidad de la cual se trata dice plenitud, perfección de una voluntad que "descansa en lo que es y no puede querer otra cosa que lo que es". En *La gaya ciencia* IV, § 276 leemos: "Quiero siempre aprender cada día más a ver lo necesario en las cosas, — igual que lo bello— así seré uno de aquellos que embellecen las cosas. *Amor fati*: que eso sea en adelante mi amor. Quiero en cada momento ser solamente un hombre que dice Sí". Querer así, es amar lo que es y siempre. Es dedicarse a lo que es, es la iluminación de lo que es, o más bien amor de lo que es iluminado como siendo lo que debe ser. Es por lo tanto soltar las amarras para abrirse completamente, e ir más allá de la fascinación o de la espera.

El sabio Tchuang Tzu dice cosas que confluyen con lo de N. cuando nos habla de las cualidades enteras.

> ¿Qué entienden Uds. por cualidades enteras? Muerte y vida; conservación y destrucción; fracaso y éxito; miseria y riqueza; excelencia y mediocridad; calumnia y apología; hambre y sed; frío y canícula: esa alternancia es el Decreto en acción, opera día y noche delante de nosotros: ningún saber puede sondear su fuente… Hacer de tal forma que armonía y alegría circulen en ello sin que la alegría se pierda, hacer de tal manera que entre día y noche no haya intersticio, y que con los seres y las cosas, uno florezca, es participar de la continuidad y del tiempo: he allí lo que yo entiendo por cualidades enteras. (en Merton, 1990, p. 72).

Con ello Tchuang Tzu habla del camino del tao que inicia con la adhesión, el querer el simple bien del que uno está dotado por el mero hecho de su existencia. "Mi mayor felicidad consiste precisamente en no hacer nada calculado para

obtener la felicidad. El gozo perfecto es carecer de él… Si preguntan ‘qué hacer’ y ‘qué no hacer’ sobre la Tierra para producir felicidad, contesto que estas cuestiones no tienen una respuesta”, fija y pretedertimada, comenta Thomas Merton, para ajustarse a cada caso. Si uno está en armonía con el tao, la respuesta quedará clara cuando llegue el momento de actuar, dado que entonces uno actuará con arreglo al modo divino y espontáneo del tao (la existencia) que es la fuente de todo bien (cf. Merton, 1990, p. 159).

Al nivel de ese Sí a la necesidad o al Decreto, no hay contradicción entre determinismo, libertad y contingencia para un querer que es amor de la necesidad, de lo que debe ser en cuanto no puede ser de otra manera. Es amor Fati, amor del Hecho. Libertad y necesidad coinciden para un querer que escoge todo aquello que ocurre a ese mismo querer y al mundo. Como dice Zaratustra en “El canto de la redención”:

> La voluntad es un creador. Todo “fue” es un fragmento, un enigma, un espantoso azar, hasta que la voluntad creadora añada: “¡Pero yo lo quiero así ! ¡YO lo querré así!”. Ya no hay azar para una voluntad que se afirma como su “propio-destino-y-el-mundo” ligados.

Allí estamos frente al enigma que es el *eterno retorno*. N. utiliza el término “enigma” para hablar de ello. No es por azar. El conocía a los clásicos griegos, y también a la época de los helenas como solía decir, para hablar de los griegos presocráticos. El enigma remite a Apolo, dios de la sabiduría, del arte; dios del oráculo, de esas palabras ambiguas que lanza como flechas, como dardos sobre los humanos; es el dios de la incitación a la interpretación del enigma. Y es también el dios del éxtasis mistérico délfico. La respuesta al enigma era riesgosa, lo sabemos por Edipo. El intérprete puede quedar molido por las quijadas del enigma; juega a vida o muerte. Así puede pasarle al ser humano cuya palabra siempre es, ha sido y será interpretación. El enigma se aloja en lo no determinado, en la ambiguo de nuestra vida. Es allí donde se diferencian los hombres. Algunos soportan la ambigüedad de la vida, otros no lo soportan y siempre se esfuerzan en llegar a definiciones claras, lógica claras. La claridad lógica fue la opción filosófica de Platón frente a la sabiduría griega antigua que se expresaba en la poesía y el teatro.[91]

Lo que hemos ido diciendo de junción entre “determinismo y libertad” hace explotar la lógica tradicional que no permite confundir “libertad, azar, destino”. Pero el pensamiento de Z. es pensamiento más ligero; quiere liberar de las

91 cf. al respecto el libro de Massimo Cacciari *El dios que baila*, Ed. Paidós, Barcelona, 2000, pp. 16 y ss.

antítesis heladas de la lógica tradicional. El *eterno retorno* no es ni real ni ideal, "es una manera de ser de una Voluntad de Poder afirmativa", es Voluntad de Poder que dice Sí a todo lo de la vida, incluso a su ocaso, y disuelve las viejas oposiciones.

El eterno retorno, dice Haar (1993, p. -), puede ser pensado como una mera interpretación del devenir, de acuerdo a la perspectiva tradicional del ser, y entonces uno queda atrapado en las categorías del lenguaje. Pero la idea del eterno retorno quiere ser una manera de salir de la cárcel del *ser* identitario; pretende ser la interpretación suprema a donde puede llegar la Voluntad de Poder. Al respecto veamos "La canción del baile", en donde Zaratustra dialoga con la vida y la sabiduría-filosofía.

> En tus ojos he mirado hace poco, Oh vida. Y en lo insondable me pareció hundirme… Pero tú me sacaste afuera con un anzuelo de oro; burlonamente te reíste cuando te llamé la insondable.
> "Ese es el lenguaje de todos los peces", dijiste. "Lo que ellos no pueden sondar es insondable.
> Pero yo soy tan sólo mudable, y salvaje, y una mujer en todo, no virtuosa
> Aunque para Uds. los hombres yo me llamé 'la profunda' o la fiel, la eterna, la llena de misterios.
> Uds. los hombres, sin embargo, me otorgan siempre, como regalo, sus propias virtudes. Ay! Uds., virtuosos".
> Así reía la increíble; mas yo nunca la creo, ni a ella ni a su risa, cuando habla mal de sí-misma.
> Y cuando hablé a solas, con mi sabiduría salvaje, me dijo encolerizada. "Tú quieres, tú deseas, tú amas. Sólo por eso alabas tú a la vida".
> A punto estuve de contestarle mal y de decirle la verdad a la encolerizada; y no se puede contestar peor que "diciendo la verdad" a nuestra propia sabiduría.
> Así están en efecto las cosas entre nosotros tres. A fondo yo no amo más que la vida — Y en verdad, sobre todo cuando la odio!
> Y el que yo sea bueno con la sabiduría, y a menudo demasiado bueno; esto se debe a que ella me recuerda totalmente a la vida.
> Tiene los ojos de ella, su risa e incluso su áurea caña de pescar. ¿Qué puedo yo hacer si las dos se asemejan tanto?

Y una vez, cuando la vida me preguntó: "¿Quién es pues ésa, la sabiduría?" Yo me apresuré a contestar: "Ah, sí, la sabiduría!"
"Tenemos sed de ella y no nos saciamos, la miramos a través de velos, la intentamos apresar con redes.
¿Es hermosa? ¡Qué sé yo! Pero hasta las carpas más viejas continúan picando en su cebo.
Mudable y terca es; a menudo la he visto morderse los labios y peinarse a contrapelo.
Acaso es malvada y falsa y una mujer en todo; pero cabalmente, cuando habla mal de sí, es cuando más seduce". Cuando dije eso a la vida, ella rió malignamente y cerró los ojos. "¿De quién estás hablando?", dijo. "¿Sin duda, de mí?"
"Y aunque tuvieras razón, — decirme eso así a la cara! Pero, ahora, habla también de tu sabiduría".
Ay! Y volviste a abrir los ojos, ¡Oh vida amada! Y en lo insondable me pareció hundirme allí de nuevo.

A MANERA DE CONCLUSIÓN SOBRE LAS CLAVES DE LECTURA DE NIETZSCHE

Para concluir nuestro recorrido de lectura de N. vamos a considerar principalmente dos aspectos:

1) por un lado las metamorfosis a las cuales nos invita Nietzsche
2) por otro lado vamos a considerar su posición en relación a la religión y a Dios puesto que religión y Dios han sido temáticas suyas, quizás la temática constante de ese "ateo de rigor" que, como dice Valadier, "tiene algo de místico".

1.- Las metamorfosis a las cuales nos invita Nietzsche

Quizás, a partir de nuestra rápida lectura, lo primero que podemos haber percibido es que N. nos invita a una metamorfosis profunda. En el recorrido hemos visto la manera cómo denuncia dos tentaciones que nos amenazan. Por un lado, él denuncia la "necesidad" heredada de la antigüedad —y que ha pasado por diferentes avatares— necesidad de buscar la seguridad de un sentido objetivo inscrito en el orden natural/divino del ser, necesidad de un más allá; y por otro lado N. denuncia con igual fuerza la racionalidad moderna, masificadora que propone sustitutos de lo divino (el progreso, la historia, etc.) Sin embargo, al mismo tiempo, Nietzsche nos asegura que las renuncias a las cuales nos invita no nos condenan irremediablemente a la arbitrariedad de decisiones absurdas, injustificables y abandonadas a la completa ausencia de significación. Es que, para él, nuestra libertad, incluso en su contingencia privada de fundamento —de ese fundamento tal como se lo ha buscado durante siglos—, pues nuestra libertad en cierta sentido "arrojada a la existencia" está acogida por el Hecho del mundo y por

el Hecho de cómo la vida nos alcanza en un cuerpo y puede todavía ser sensible a la prescripción ineludible de la probidad moral, cada uno teniendo que atreverse a ser escultor de su singularidad.

Al respecto podemos leer lo que N. dice en el § 4 del prólogo de *Aurora*:

> Pero los juicios de valor lógico no son los más profundos ni los más fundamentales […] La confianza en la razón de la cual depende la validez de esos juicios es, en cuanto confianza, un fenómeno moral […] No existe ninguna dada al respecto, a nosotros también nos alcanza todavía un "tú debes", nosotros también obedecemos a una ley rigurosa que nos domina — y es la última moral que todavía se hace escuchar a nosotros, la que sabemos "vivir", esta vez o nunca, nosotros somos todavía, nosotros también "hombres de conciencia": rechazando regresar a lo que nos parece superado y caduco, a todo lo que es "inverosímil", que sea Dios, la virtud, la verdad, la justicia, al amor al prójimo; rechazando lanzar puentes engañosos hacia antiguos ideales, estando fundamentalmente hostil a todo aquello que en nosotros gusta entremezclarse y mezclarse; […] en una palabra hostil a todo el feminismo europeo (o al idealismo, si se prefiere ese término) que siempre nos "lleva hacia las alturas" y siempre, por eso mismo, nos lleva a la "decadencia": sin embargo, en cuanto hombres de "esa" conciencia, nos sentimos todavía cercanos de la rectitud y piedad alemanas milenarias […] En nosotros se cumple —si desean esa fórmula— la "auto-superación de la moral".[92]

De la moral principista universal. Por lo tanto, continuidad y ruptura. La intención ético-práctica de nuestra existencia limitada tiene que inscribirse en la novedad histórica del mundo en donde "Dios ha muerto"; pero mundo en donde, de todas maneras, el hombre está lejos de haber explotado y agotado las posibilidades razonables que tiene.

Como dice N. en *La gaya ciencia* § 343: "Nuestro viejo mundo fatalmente les parece [a los hombres del nihilismo] cada día más vesperal, más sospechoso, más extraño, más invalidado". Pero se trata de ahora en delante de habitar nuestro mundo, esa casa nuestra, y no escaparnos en mundos ideales. Como dice Kessler:

92 *Nota editorial:* Traducción alternativa en Nietzsche (1994, pp. 31-32).

> Hemos habitado esa casa primero por mérito, después por deber, para el Soberano Bien, después para Dios, pero todo estaba demasiado bien hecho y cosido de hilo blanco, los buenos acababan por triunfar y los malos eran castigados. Mas ese orden, ese cosmos, hemos acabado por descubrir que era una ilusión que se alimentaba de nuestros más profundos deseos de tranquilidad, seguridad y justicia.[93]

Hasta la fecha el nihilismo —desconfianza para con este mundo— sólo cambiaba de "escenario". Hoy se trata de un cambio diferente, de una ruptura; sin embargo, hay algo de continuidad como lo señalaba el texto del prólogo de *Aurora*. Si bien la intención ético-práctica de nuestra existencia limitada tiene que inscribirse en la novedad histórica del mundo en donde "Dios ha muerto", de todas maneras, es un mundo en donde el hombre está lejos de haber explotado y agotado las posibilidades que tiene, posibilidades de creación. Allí está en juego la probidad del hombre que sabe de la "mentira" de sus verdades, de todo lo que dice y hace.

Pero ¿a qué condiciones la propuesta de N. puede ser una doctrina pensable? No hay condición previa; sino simplemente el "querer mismo", o más bien, la negación de las figuras que lo habitan. Ya conocemos las figuras posibles:

- Se trata de la negación del sí del camello que acepta la existencia como carga pesada, o negación también del sí del burro que dice sí (¡hi-a!) a todo aquello que pesa. Los dos sólo pueden ver al mundo, a la vida, como culpable, mala, como cosa que hay que cargar. Y nunca sabrán de qué se trata.
- Otra figura a negar es la del león. Él es solamente rechazo, rebelión reactiva a los valores tradicionales. Él tampoco llegará al sí sagrado.
- Sólo el niño es capaz de ese sí alegre, puesto que él es inocencia. No condena ni denuncia a la realidad como culpable. Él es permanente nuevo inicio, juego, rueda que se mueve a ella misma; él es el sí Sagrado.

Lo que se trataría primero de hacer primero es pensar y vivir una manera de ser "sí mismo" (un estilo) que no se deje atrapar por los fantasmas mortíferos de la transparencia absoluta ni por las lógicas reductoras y reactivas de las figuras de dominación. Para llegar a sí mismo cada uno tiene que encontrar en uno mismo la manera de "ser afectado por la vida y de actuarla"; encontrar una manera de escuchar y de responder.

93 Kessler Mathieu, *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, Paris, PUF, 1999, p. 34.

Se trata de llegar a ser Niño. Pero no se es niño espontáneamente o naturalmente. Jesús fue niño, dice Nietzsche en *Humano, demasiado humano*, II, § 33. En él no hay nada reactivo. Él no quiso ser juez, sino justo. No propuso una nueva religión, sino una nueva manera de vivir, de decir sí a la vida. Él vio la posición justa, aquella que hace justicia a la realidad sin juzgarla. Invitó a decir sí al reino de Dios, a la gratuidad, a una presencia paterna que el hombre no es, pero que lo rodea. Dijo que la acogida, el sí al otro, al totalmente Otro, es lo único que vale, "más que padre, madre, familia, religión, riqueza". Pero el Sí de Jesús, sólo fue Sí. Y, según N., no fue "gaya ciencia", es decir, no es ese saber que, sabiendo de lo real y de sus contrastes espantosos, llega a la "risa serena".

Así, pues, hay "niño y niño". El niño de la "gaya ciencia" tiene la voluntad del león, pero la tiene de manera diferente al león. En *Z.*, "De las tres metamorfosis", se lee: "Para el juego del crear, hay que decir un Sí sagrado: el espíritu allí quiere su querer; es su mundo que él obtiene, él, el perdido en este mundo". La voluntad de poder es la voluntad capaz de decir y hacer Sí, frente a aquello que la supera, como también dice Sí a su superación. Sin nostalgia ni resentimiento el Niño toma acta de la retirada y del alejamiento de las formas tradicionales y sustanciales de lo divino. Dios ha muerto; Jesús no vivió eso; estaba inscrito en una religión, sin embargo, lo vivió diciendo que Dios, el Padre, está en las cosas pequeñas de la vida. Su Sí era mero acto de confianza en la presencia del Padre aquí y ahora. Dicho sí en él fue radical en la Huerta de Getsemaní y en la cruz: su sí allí fue únicamente confianza en el don eterno. Desnudez, silencio, despojo de lo divino — tal es nuestra experiencia de lo divino, pero, al mismo tiempo, eso mismo puede ser apertura a otras formas de acceso a Él. Lejos de la presencia masiva de Dios bajo forma de informaciones sobre Él y obligaciones a partir de Él y para con Él, Dios, lo Divino está del lado de la extrañeza sorprendente de un Algo Otro, de una Voluntad de Poder que no podemos fijar ni capturar en las redes de nuestras necesidades o de nuestras curiosidades. Su único nombre, del lado de la VP remite a aquello que, en nosotros, nos da y nos hace salir, nos expatria, sin regreso, de nosotros mismos, del Yo, de la conciencia.

Después de la muerte de Dios, lo divino está por reinventar,[94] a volver a descubrir de acuerdo a sus propias apariciones "salvajes" que no hay que apresurarse en denominar, encasillándolo en una identidad ya establecida. Para N., Dionisos es sólo un nombre de espera y no el nombre definitivo de dios. Ese dios queda como "el dios desconocido", "el dios sin nombre", "inasible", ese que en un poema de

94 En VP, II, p. 379: "Es sólo después de la muerte de la religión que la invención de lo divino recobrará todo su esplendor".

juventud invocaba: "Tú el inasible… quiero conocerte, quererte".[95] La ignorancia del Nombre parece ser la condición negativa de un nuevo florecimiento del instinto religioso.

Mientras la *voluntad de poder reactiva* sólo se quiere a sí misma y a sus construcciones, la *voluntad de poder activa* es esa voluntad capaz de querer otra cosa que ella misma, y capaz, en ese acto, de quererse a ella misma como otra y capaz de obedecer y así perderse y ser ella. Es creadora en cuanto afirma, coloca una realidad otra que sí misma. En *Así habló Zaratustra*, II, "Del inmaculado conocimiento", N. dice: "Amar y hundirse en su ocaso: estas cosas van juntas desde la eternidad. Voluntad de amor: esto es, aceptar de buen grado incluso la muerte". Es voluntad de acoger una realidad, siempre nueva, mediante un querer siempre activo de querer de nuevo lo que en nosotros quiere. Tal voluntad puede querer la diferencia, la jerarquía, el abismo, lo inagotable; en una palabra, la realidad tal como es.

En *Más allá bien y mal* § 56 leemos:

> Cuando se ha sondeado verdaderamente hasta el fondo el pensamiento más negador que haya existido —más allá bien y mal— entonces, de ese hecho mismo, sin quererlo, se abrirán tal vez los ojos para el ideal opuesto, para el ideal del hombre más impetuoso, más vivo, más afirmador del universo, del hombre que no sólo ha aprendido a acomodarse por completo a lo que ha sido y lo que es, y a soportarlo, sino que desea volver a ver todas las cosas tal como han sido y tal como son, para toda la eternidad.

La VP es libertad de un espíritu que dice Adiós a toda creencia, a todo deseo de certidumbre, para no ser más que obediencia al Hecho, al don de la vida. Allí ella se sostiene en un equilibrio frágil sobre cuerdas ligeras, sobre posibilidades, y baila, incluso al borde del precipicio. Es espíritu libre por excelencia.

En *La gaya ciencia*, 347 leemos al final:

> […] una alegría y una fuerza de la determinación de sí serían concebibles, una libertad del querer, mediante las cuales un espíritu despediría toda creencia, todo deseo de certidumbre, estando ejercitado a mantenerse en equilibrio sobre posibilidades ligeras como sobre cuerdas, e incluso a bailar también al borde de los abismos. Tal espíritu sería el espíritu libre por excelencia.

95 Nota de autor: Citado por Georges Morel, *Nietzsche*, Paris, Aubier Montaigne, 1970, III, p. 300.

Hay que llegar a ser espíritu libre en cuanto desligado de la "voluntad de verdad" como dominio, como seguridad. Para tal espíritu, la realidad no está "en frente" como cosa delante de la cual arrodillarse; más bien lo real es en cuanto uno lo suscita y lo crea. Tal real, que asusta a la voluntad débil, es bella posibilidad, es "belleza" para una voluntad capaz de cantar el AMÉN. En "De las Islas bienaventuradas" del Z. leemos: "El querer hace libres: esta es la verdadera doctrina acerca de la voluntad y la libertad".[96]

Hay que ver una cosa: creer sería imposible si los dioses estuviesen allí, imponiéndose, nos dice N. ¿Cómo no negar a un Dios, humano, demasiado humano, que podría conocerse como se conocen a las demás cosas? La objetividad de Dios sería negación de la voluntad creadora; privaría a la voluntad de poder de tener que querer hasta su límite, hasta obedecer, adherir a lo otro, y fiarse y crear sentidos. Lo divino, la perfección suprema suya, no es, según N., un estado de cosas objetivo. "La perfección, escribe él, no es otra cosa que la prodigiosa expansividad del sentimiento de poder".[97] Divino es el movimiento de trascendencia en la inmanencia, el apogeo en donde la alegría rompe todos los lazos, salta hasta los límites de la existencia, acogiendo sin reducirlos lo negativo, el mal, el dolor y todas las formas de imperfección. En "El canto de embriaguez" de *Así habló Zaratustra* se lee:

> Toda alegría… quiere la miel, quiere la hez, quiere la embriaguez de Medianoche, quiere las tumbas, quiere la consolación de las lágrimas de duelo, quiere el esplendor dorado del poniente.

En esa existencia nuestra llena de contradicciones, crear es la gran redención del sufrimiento, es llegar a ser ligeros de/en la vida. Crear es redención de la voluntad por la voluntad (opción) y no mediante una certidumbre extrínseca. Se trata de voluntad que acoge el movimiento de lo real que supera toda certidumbre. Tal voluntad es redentora porque ya no culpabiliza al mundo, y reconoce su inocencia: lo que es, es por encima de todo juicio posible (metafísico o moral), por lo tanto: por encima de bien y mal. Inocencia de esta realidad, en cuanto que, de suyo, por más espantosa que sea para ese mosquito de un momento que es el hombre, la realidad no puede —sin que uno no caiga en ridículo— ser acusada de intención malévola, ni tampoco ser calificada de "finalidad providencial".

96 Nota de autor: No decimos "Islas de felicidad", en cuanto decir felicidad es todavía quedar en la lógica de oposición con la no felicidad.

97 VP, II, p. 372.

Ella es "no sentido", porque está fuera del sentido, está en inadecuación con el sentido, con la interpretación que hace el hombre. Por eso afirmando esa realidad, la voluntad del hombre encuentra en ello su salvación. En el libro IV de *La gaya ciencia* § 276, leemos:

> Al aprender siempre más a ver lo bello en la necesidad de las cosas: es así cómo seré siempre de aquellos que rinden las cosas bellas. *Amor fati*: que eso sea en adelante mi amor…! quiero a partir de cualquier momento no ser otra cosa que pura adhesión.

Es desde allí que hay que entender el eterno retorno.

> La cuestión esencial no es la de saber si somos satisfechos de nosotros mismos, sino si por principio somos satisfechos de cualquier cosa que sea. Si decimos Sí a un solo instante, hemos, entonces, dicho Sí no sólo a nosotros mismos, sino a toda la existencia. De hecho nada existe para sí mismo, ni en nosotros, ni en las cosas; y si nuestra alma, una sola vez, ha, como una cuerda, vibrado y resonado la felicidad, todas las eternidades eran necesarias para condicionar ese único acontecimiento. Y en ese único instante de nuestro decir Sí, toda la eternidad ha sido aprobada, redimida, justificada. (Nietzsche, *Volunta de poder*, IV, § 633)

Así es, nada es solitario, y eso en/por la eternidad.

Entonces, ¿afirmación de la eternidad? Sí; evidentemente palabra aberrante para la voluntad débil que no puede reconocer ni querer la eternidad, pero palabra redentora para la Voluntad de Poder de quien, efímero, tiene la fuerza de querer su opuesto más contrario: a saber, la eternidad. No se trata de pérdida en un Nirvana oriental, sino de una afirmación, institución, creación desde la perspectiva del punto de vista de uno. Si la voluntad puede admitir su punto de vista (perspectivismo, multiplicidad de dioses), quizás pueda reconocer, sin espantarse, que la realidad no es amedrentadora, mala. Quizás pueda reconocer su generosidad, su sobreabundancia, su generosidad sin límites ni finalidad, sin tener que acudir a "Dios" —el Dios moral o el Dios omnipotente, omnisciente, etc. de Occidente—, ese Dios en quién el enfermo miedoso se dice, se expresa a sí mismo en su necesidad de certidumbres.

2.- Religión y Dios en Nietzsche

Según N., ya lo hemos visto, es la misma educación cristiana la que ha creado las condiciones de la desaparición de Dios, del Dios cristiano. ¿Cómo? En *La gaya ciencia* § 357, N. lo explica a partir de la práctica del confesionario. Esa práctica es práctica de búsqueda de la veracidad rigurosa, y es ella la que ha desembocado en la conciencia científica y su exigencia de rigor intelectual a toda costa. La moral ha rebasado al dogma. La lucidez de la conciencia moral ha asentado una conciencia ya dueña de ella misma (la conciencia de Descartes). Eso es la consecuencia de la contradicción del cristianismo:

1º) El enfermo necesita a Dios para encontrar sentido a su vida. "Conocerte a tí, para conocerme a mí mismo", decía San Agustín.
2º) Pero por la confesión y por la terapia sacerdotal el enfermo descubre que Dios es sólo la ilusión gracias a la cual se afirmaba a sí mismo.
3º) Allí se trató sólo de un dios referido al hombre, y ese Dios acaba un día por devenir inútil.

Así, según N., el judeocristianismo, después de matar a todos los dioses en beneficio de un solo Dios (*cf. Así habló Zaratustra*, "De los renegados") llegó a destruir la creencia en el Dios único, devenido demasiado humano, increíble, en fin. Por eso el Loco de *La gaya ciencia*, § 125, puede gritar: "Hemos matado a Dios". No es Nietzsche quien lo ha matado. Es una creencia milenaria que se ha tornado increíble. Pero todavía no nos damos cuenta de lo hecho (*La gaya ciencia* § 343). Es dramático, sí, pero a partir de eso quizás los hombres puedan salvarse, haciendo del acto la ocasión, la oportunidad del advenimiento de un hombre diferente, otro; ese hombre otro que ese acto hace necesario O sea la muerte de Dios ha asentado las condiciones de posibilidad del advenimiento de ese hombre otro. Se trata del Sobre-Hombre según podemos ver en *Así habló Zaratustra*, "De las islas bienaventuradas".

Pero ese acontecimiento puede también ser la ruina del hombre. Recordemos cómo el Loco de *La gaya ciencia* § 125 no acaba de rumiar su resentimiento, su culpa; no está desligado de la voluntad de creencia en ese dios funcional. Enfermo, se agarra a su mal. Y su nostalgia puede hacer surgir nuevas creencias. Recordemos al burro en la fiesta de los hombres superiores —es decir los modernos, nosotros. En ese texto se invita a imitar al Burro con su I-A (I-A es el Sí del Burro). Es decir invitación a decir Sí al primer ídolo: a la ciencia, a la historia, al inconsciente, a figuras de restauración de referentes que cumplen el rol explicativo de Dios.

La serenidad (es el título de un texto de Heidegger, ¡qué curioso!),[98] la serenidad después de la muerte de Dios es algo por conquistar, dice Nietzsche en *La gaya ciencia* § 343:

> Hasta nosotros, descifradores natos de enigmas que, de cierta manera vivimos en la espera, en las montañas colocadas entre el hoy y el mañana y encajonados en la contradicción entre el hoy y el mañana, nosotros, primogénitos y prematuros del siglo futuro, que en rigor debiéramos ya percibir las sombras que no tardarán en envolver a Europa: ¡Cómo se explica que hasta nosotros aguardemos su advenimiento sin interés por ese ensombrecimiento, sobre todo sin preocupación ni temor por nosotros mismos? Será que nos hallamos todavía demasiado sujetos a las consecuencias inmediatas de este acontecimiento —y esas consecuencias inmediatas, sus consecuencias para nosotros no son, contrariamente a lo que pudiera quizás aparecer, en manera alguna tristes, sino muy al contrario como una especie nueva, difícil de definir, de luz, ventura, alivio, alegría, aliento, aurora… En efecto, nosotros filósofos y "espíritus libres", al enterarnos que "ha muerto el viejo Dios", nos sentimos como iluminados por una aurora nueva; con el corazón henchido de gratitud, maravilla, presentimiento y expectación— por fin el horizonte se nos aparece otra vez libre, aunque no esté aclarado, por fin nuestras naves pueden otra vez zarpar, desafiando cualquier peligro, toda aventura del cognoscente está otra vez permitida, el mar, nuestro mar, está otra vez abierto, tal vez no haya habido jamás mar tan abierto.

En el § 374 de *La gaya ciencia* misma tonalidad. Su título es "Nuestro nuevo infinito". Dice:

> El mundo se nos ha convertido otra vez en más "infinito"; en tanto que no podemos descartar la posibilidad de que comporta infinitas interpretaciones. Nuevamente el gran estremecimiento nos apresa —mas ¿quién tendría ganas de divinizar en seguida, según la vieja manera, esta inmensidad de mundo desconocido?

98 cf. Martín Heidegger, *La serenidad* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002).

> […] Ay, este desconocido involucra demasiadas posibilidades no divinas de interpretación, demasiada diablura, estupidez y locura de interpretación— nuestra propia interpretación humana, demasiado humana, que conocemos…

Así, pues, la muerte de Dios abre nuevas auroras. El mundo nuevamente se ha hecho infinito, desconocido; la palabra nuevamente puede recobrar su rol, su función inauguradora, poética, creadora, metafórica, dionisíaca y apolínica a la vez. No se trata de nuevo, como ayer, de arrodillarnos delante de ese monstruo nuevo; pero tampoco la muerte de Dios no da pie a un hombre prometéico, seguro en su autonomía. Más bien ella hace sentir la infinidad del mundo y la pobre, pequeña perspectiva humana. Esa muerte de Dios desarraiga la tentación de pronunciar la última palabra sobre todo o la de alcanzar la verdad. La infinitud del mundo asienta la posibilidad de una infinidad de discursos nuevos, de nuevas interpretaciones.

Ya lo hemos dicho, la nueva actitud que conviene es la del artista, cuya voluntad sabe que es voluntad de apariencia. El transforma en belleza, en forma, en sentido lo cotidiano; pero al mismo tiempo en él no hay pretensión de alcanzar la realidad, de decir la verdad. Ya no hay realidad última alcanzable para nosotros. Ver al respecto los §§ 57 y 58 de *La gaya ciencia*. En el § 58 dice:

> ¡La apariencia originaria termina casi siempre por tornarse en la esencia, y obra como la esencia! ¡Loco sería, en verdad, quién creyese que basta con señalar este origen y esta envoltura nebulosa de la ilusión para destruir el mundo tenido por esencial, la llamada "realidad"! ¡Sólo como creadores podemos destruir! — Mas no olvidemos tampoco esto: ¡basta crear nuevos nombres, valoraciones y probabilidades para crear a la larga nuevas "cosas"!

Así nos repite N. "de todo ser sólo se puede decir la apariencia en belleza, en expresión estética", y tal sería el contenido y la forma de la existencia como fenómeno estético. No hacer de la vida un lugar de expiación, o de espera de una salvación ni tampoco un lugar de conocimiento, sino una obra de arte. El arte es invitación a hacer de su vida una poesía, un canto, un juego, sin desconocer el mal, sino metamorfoseándolo (*cf. La gaya ciencia* § 107). El arte sabe que sólo es apariencia, interpretación. Pero interpretación en donde la nota, el color tienen que ser justos, respondiendo unos a otros. El artista no anota sus emociones como

modula sus sonidos el pájaro: el artista compone. Una reflexión de Cézanne sobre la pintura de Van Gogh que le parecía pintar como cantan los pájaros, puede ser ilustrativa. Él mismo decía: "Trabajar sin preocuparse de nadie, y hacerse fuerte, eso es la meta del artista; lo demás ni siquiera merece la palabra de Cambronne". Él retomaba siempre la interpretación de unos paisajes, preguntándose siempre: ¿Qué quiere decir eso?[99]

En relación a la inteligibilidad del mundo, Nietzsche pregunta en el § 381 de *La gaya ciencia*:

> […] Para entender una cosa, ¿será necesario sentarse antes sobre ella? ¿Habrá que empollarla como si fuera un huevo? Empollarla hasta entenderla como dijo Newton *diu noctuque incubando*?

Y N. contesta:

> […] hay verdades de particular esquivez y quisquillosidad de las que uno sólo puede apoderarse procediendo de manera fulminante — que hay que sorprender o dejar.

Y N. termina diciendo:

> No es la robustez, es el vigor y la mayor agilidad que en un bailarín espera su alimentación, y no creo que el espíritu de un filósofo pueda desear algo mejor que devenir un buen bailarín. La danza de hecho es su idea, su arte también, y en fin su única piedad, su "culto divino".

Hay problemas con los cuales hay que comportarse como con el agua fría —entrar de prisa y salir de prisa. Hay que ser muy ligeros, ágiles, como el niño. Si la VP del niño puede afirmar sin miedo lo sin límite y la infinitud ella misma, entonces puede acoger los acontecimientos y las cosas más chiquitas y más grandes como signos, signos de una sobreabundancia, sin fondo ni meta. Signos dados gratuitamente, por nada y para nada, sino para hacer signo, como amigos juegan a hacerse signos.

99 cf. Henri Perruchet, *La vie de Cézanne*, Paris, Hachette, 1956.

En N. en relación a Dios, a lo divino, encontramos textos sorprendentes en ese ateo de rigor. Varias veces, por ejemplo, en *La genealogía de la moral* II, § 16, Nietzsche dice:

> Todo ocurre como si alguien jugase con nosotros, hasta tal punto que uno estaría de nuevo tentado de creer en el dogma absurdo de "una Providencia Personal".

Y en el § 277 de *La gaya ciencia* leemos:

> Pues ahora nos impresiona poderosamente, respaldada por el mejor defensor —la evidencia—, la idea de la providencia personal, ahora cuando se nos hace del todo patente que todas las cosas que nos sobrevienen redundan constantemente en nuestro beneficio. […] Se trate de lo que se trate, del buen tiempo o del malo, de la pérdida de un amigo, de una enfermedad, de una calumnia, de una carta que no llega… de un sueño, de un engaño: todo se revela al instante o al poco tiempo, como algo que no debió faltar. ¡Tiene una profunda significación y utilidad precisamente para nosotros! Dejemos en paz a los dioses… pero tampoco exageremos esa destreza de nuestra sabiduría cuando nos pasma la maravillosa armonía que a veces se produce conforme tocamos nuestro instrumento: armonía que suena demasiado bien como para que osemos atribuírnosla a nosotros mismos. En efecto, de vez en cuando alguien toca en nosotros — el amable azar: a veces él guía nuestra mano, y ni la más sabia de las providencias sería capaz de idear música más hermosa que la que entonces logra producir nuestra insensata mano.

Textos impresionantes, ¿no es cierto?, de parte de ese "famoso defensor del ateísmo" según la fama que tiene Nietzsche. En el § 276 de *La gaya ciencia*, Nietzsche dice: "*Amor fati*: que ése sea en adelante mi amor". En eso no es veneración del curso inflexible del universo, como se ha dicho que decía, colocando a N. en la línea de los panteístas y/o de los naturalistas que venerarían el hecho natural del mundo. Como dice Haar (1993, p. 216):

> Con un tono medio serio y medio humorístico, N. en sus últimos textos relata los curiosos encuentros con su Dionisos. Éste se parece poco al Dionisos de *El nacimiento de la tragedia*, dios medio griego y medio asiático de los Misterios, dios a la vez benevolente y cruel de la embriaguez sagrada, dios de la naturaleza. Perece haber sufrido una metamorfosis cristiana. Ha devenido en parte, por lo menos en la versión dada en "Más allá", un dios de la interioridad… Seduce no por el encanto del elemento vital, de las superficies y de las máscaras, sino revelando a cada uno el "tesoro escondido y olvidado" que lleva en sí mismo… Seduce en cuanto enseña al hombre a descubrir y seguir lo que hay de divino en él mismo.

El texto de N. antes citado acaba diciendo: "En definitiva y en grande: ¡quiero ser, un día, uno que sólo dice Sí". O sea, llama a una acogida amorosa del más sencillo de los acontecimientos como signos de una benevolencia risueña, juguetona, desconcertante, tierna.

Otros textos llaman la atención. Nietzsche dice que el fin del "monótono-teísmo" (fin de la metafísica ontológica) —iniciado según él por Platón y seguido por el cristianismo—, coincide, puede coincidir con el regreso de lo divino. En V.P. § 407 dice: "Uds. [los cuentistas ateos] dicen que se trata de una descomposición espontánea de Dios, pero sólo es una mutación: Dios se despoja de su epidermis moral. Y pronto lo vamos a volver a encontrar más de bien y de mal". O sea, se acabó con el Dios moral que recompensa y castiga, pero surge otra figura. Hoy día son muchos los que hablan de la figura "mística, de experiencia existencial del totalmente otro" que desborda las fronteras del Dios de cada religión.

En un texto de 1880-1881, en V.P. IV, § 581 dice: "Sólo es después de la muerte de la religión que la intervención de lo divino recobrará toda su frondosidad (superabundancia), puesto que, en cosas de dioses, la muerte es sólo un prejuicio".[100] En buena medida esas palabras se ven confirmadas por lo que vivimos en esta época. La "religión" como institucionalización del lazo social y religioso en una organización social determinada ha sufrido una gran deserción de parte de fieles de diferentes religiones, pero lejos de anular la vida de lo "religioso" esas deserciones han alimentado la proliferación de nuevos grupos de creencias.

Cierto, Zaratustra dice que no creerá, no creerá como el creyente que necesita de la divinidad para dar sentido a su existencia, o para asentar un orden moral, o para dar un fin a la historia… Un dios como Dionisos "no tiene nada que hacer

100 Nota de autor: *Véase Así habló Zaratustra*, "La fiesta del asno".

con tales oropeles" (ver *Más allá del bien y del mal* § 295). Un tal Dios no necesita vestimentas humanas, no tiene miedo a la desnudez. Ese Dios tampoco es asible ni decible. Se presenta como visitante discreto, como tentador de su discípulo. Tiene un sólo atributo: pies ligeros. Extraño parecido con el Dios bíblico que sólo se ve de espaldas, cuando ha pasado, o está sólo en la brisa ligera (*I Reyes*, 19, 9-14).

Como lo subraya René Girard en *La route antique de hommes pervers*, que es un comentario del libro de Job, Job también critica la idea de Dios que tienen sus pretendidos amigos, idea ligada a la retribución: Dios moral, por lo tanto. Y Jesús en *Lucas* 13, 1-5 retoma ese tipo de crítica al Dios moral. "¿Piensan Uds., dice, que esos galileos (sacrificados por Pilato) tenían más pecados que los otros?". No; no hay correlación entre desgracia humana y juicio de Dios. Dios hace brillar por igual el sol sobre buenos y malos. Y Jesús rechaza esa "religión de control social"; Él afirma que Dios no pretende reinar sobre el mundo como reinan los reyes, su reino es secreto, ocultando su potencia, y Jesús insiste en que no hay que mezclarlo con el reino de los reyes y la organización político social: "Al César lo del César, y a Dios lo de Dios". Y como insiste en manifestarlo Gauchet, Jesús no llamó a una religión, sino a una nueva vida en donde el encuentro con Dios se realiza en el encuentro y servicio anónimo del otro.

La unanimidad gregaria de los "amigos" de Job, se parece mucho al gregarismo que fulmina Nietzsche. Job y Jesús dicen una cosa digna de meditación: "Para entender, dicen Job y Jesús, hay que mirar a la víctima gratuita". Es en el ser que sobre, o es en aquello del ser que escapa a nuestras lógicas, en el que se dice la gratuidad, el por nada, el "sin sentido de la vida", su carácter festivo, sobreabundante que hay que mirar para reconocer la acción del Padre. Eso es coherente con el Dios bailarín de Zaratustra, ese dios en el cual él está dispuesto a creer (*véase* Z., "Leer y escribir"). Es un Dios que juega, que aparece y desaparece y que juega encima de los abismos.

Con eso de la víctima gratuita tocamos al punto nuclear sobre el cual todas las religiones se han levantado con sacrificios expiatorios. En palabras de Jesús allí se ubica la "la piedra del escándalo", es decir aquello que hace caer a todo aquel que se mantiene en la lógica de culpa, de expiación, satisfacción-sacrificio para pagar por…

En *Lucas* 20, 17-18, Jesús dice: "La piedra que habían eliminado los constructores es la que ha llegado a ser la piedra de ángulo. Todo aquel que caiga sobre esa piedra, se quebrantará en ella". ¿Cómo entender esas palabras? La piedra que hacer caer es la "víctima inocente". Es ella la que ha hecho caer civilizaciones y religiones ubicadas en la lógica del resentimiento, de la culpa, de la conciencia

culposa y del sacrificio por pagar. Fue esa lógica la que encadenó a la humanidad en la mecánica del "chivo expiatorio", y en la lógica de sacrificios fundadores (*Tótem y tabú* de Freud). Se dice que Zaratustra hubiera muerto asesinado por los miembros, disfrazados de lobos, de una de las asociaciones rituales cuya violencia ritual él hubiera combatido. Violencia siempre colectiva y unánime del asesinato del fundador.[101] Ya la muerte de Jesús se inscribió en esa lógica: "Más vale que uno muera en vez de todos", dijo Caifás. Esa misma lógica es identificable en todos los movimientos revolucionarios o conservadores violentos. Esa secular lógica se puede reconocer en todas partes, desde Jonás hasta Jomeini.

Es en esa lógica que está la trampa que hace caer en la circularidad del resentimiento, de pensamientos humanos, demasiado humanos, movidos por fuerzas reactivas de odio, envidia, división diabólica, de mentira sobre el fondo de la vida que pediría que se pague por su don. Como dice Girard, "la habilidad diabólica es hacer creer en la pertinencia de una víctima culpable" (*o.c.*, p. 288) y de la necesidad de sustituir el Sí a la vida por el deseo angustiado de dominarla.

Lo que N. reconoce en Jesús es el sí gratuito, fuera de todo resentimiento y deseo de dominio y no tiene bastantes críticas para denunciar a Pablo por haber inscrito al Cristianismo en la lógica de la religiones del resentimiento. Jesús, con su sí a la vida, al Padre, incluso durante su pasión y en la cruz, anuló la lógica de todos los dioses de la violencia. Él es el cordero sacrificado, víctima inocente, revelador y fundador de otra lógica, de una lógica opuesta a la violencia y al resentimiento. En eso es la piedra de bóveda de un edificio nuevo, pero piedra que tritura a los seguidores de la otra lógica y que caen con ella. Con Jesús, N. lo dice, cierta humanidad se rompe en esa piedra de la revelación de que no hay ninguna maldad en la fuente de la vida. Al no querer escuchar ese mensaje, nos forjamos destinos trágicos, pero nadie fuera de nosotros es responsable de ello.

El Dios bailarín de N., que baila por encima de los abismos y que se parece al Dios de Jesús, se opone al Dios de las religiones morales cuyo sacerdote lee la intención divina en los acontecimientos o las entrañas de las víctimas. Tampoco ese Dios puede ser reconocido en las teologías que ligan demasiado su suerte con los fenómenos de nuestra historia. El Dios dionisíaco es caprichoso, indomable, fuera de toda manipulación, imposible de amarrar, de usar, de captar, ni asir ni siquiera en el concepto. Por eso dice Zaratustra en Las islas bienaventuradas "Dios es conjetura", no certidumbre, no creencia para descansar la cabeza. Jesús no tenía piedra donde descansar la cabeza; piedra, es decir seguridad. El Dios de Z. es riesgo por asumir; no ciertamente en la arbitrariedad, sino en la espera activa y abierta

101 René Girard, *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982, p. 130.

de su visitación. En *La gaya ciencia*, un inédito § 15 se dice: "Si hay dioses, no se preocupan por nosotros, he allí la sola proposición verdadera de toda filosofía". La afirmación de esa "indiferencia" de Dios para con nosotros tiene el mérito de luchar en contra de nuestra tentación de poner a Dios a la punta de nuestras necesidades y de asentar la distancia y la condición de la adoración respetuosa.

Todos eso textos a los cuales nos hemos referido no permiten afirmar tan fácilmente el ateísmo de Nietzsche, y remiten a una experiencia personal que toca a lo esencial. Claro, quedan las preguntas: "¿Quién es Dionisos? ¿Por qué tantas expresiones ambiguas?" Podemos responder: es el juego de Nietzsche, o podemos también escuchar a N. que nos dice: No hay camino corto; o quizás nos diga también: Tampoco hay camino trazado. Te toca a ti trazar el tuyo.

Nietzsche después de procurar entender porque el hombre europeo ha llegado al culto de la nada —nihilismo— procura vislumbrar el porvenir que podría abrirse a un hombre otro (el *sobrehombre*) que, lejos de correr detrás de mil metas, podría dar sentido a la tierra, a no ser que la velocidad de la decadencia lo anule. Tragedia. Nada está jugado. Es lo que dice el aforismo de *La gaya ciencia* § 343 ya citado:

> […] es una larga y fecunda sucesión de rupturas, de destrucciones, de decadencias, de trastornos, que hay que prever en adelante… Pero nosotros consideramos la venida de ese oscurecimiento sin estar verdaderamente afectados, y sobre todo sin preocupación ni temor para nosotros mismos… [percibimos más bien] como una luz, una felicidad, un alivio, una alegría, una consolación, una aurora de un tipo nuevo.

Nietzsche no juega al profeta; solamente hace signo a quien quiere escucharlo. Nadie está obligado. Se le puede criticar en su crítica; eso no molestaría a N. Sabemos que lo que más temía Nietzsche era que un día se lo dogmatice. En *Ecce Homo*, Sección "Porque soy un destino", § 1 dice:

> No quiero "creyentes", creo que tengo demasiada malicia para "creer" yo mismo en mí mismo, y nunca me dirijo a las masas. […] Tengo un miedo de pavor que cualquier día me vayan a canonizar… No quiero ser un santo, más vale todavía ser un gracioso [bufón]. Quizás sea yo un bufón… Y a pesar de ello, o mejor, "no" a pesar de ello —puesto que nada ha habido hasta ahora más embustero que los santos— la verdad habla en mí.

Así, pues, Nietzsche no llama a que se crea en él. Pero quizás los que tengan "pequeñas orejas" (es decir lo contrario del burro) puedan escuchar algo de ese mensajero. No para repetir cosas suyas o imitarlo, sino para procurar llegar a ser lo que se es —labor de cada uno—; llegar a ser lo que se es en la acogida de lo Otro, de la voluntad de Poder, o lo que sea el nombre que demos al "hecho de la vida"; acogida de ese Otro en lo que ese mismo Otro tiene de irreductible. Sin el Otro (hecho de la vida) no hay yo; no hay lugar desde dónde algo se recibe.

Cierto en N. no se sabe quién "hace ser"; tiene mucho miedo en no caer en la vieja metafísica si lo nombrase. Si hay un maestro verdadero, no se ve "su" huella; es actuante, pero invisible; es real, pero sin forma. Y, sin embargo, cuidado con lo de sin forma, cuidado con la espiritualidad pura como dice N. en *Aurora* § 39:

> Una hipernerviosidad general y crónica llegó a ser el privilegio de esos virtuosos espíritus puros; ya no podían conocer el "placer" sino bajo la forma del éxtasis y otras cosas anunciadoras de la locura, — y su sistema llegaba a su máximo cuando tomaba al éxtasis por meta suprema de la vida hay y por criterio permitiendo condenar a todas las cosas terrestres.

No se sabe quién "hace hacer". Seguramente hay un maestro verdadero, Se trata de dar forma, gratuita, siempre mero ensayo a las cosas terrestres. No podemos olvidar el bifronte Apolo/Dionisos, que van siempre juntos.

Nietzsche no quiere discípulos. Remite al lector a su existencia, al acto de afirmación mediante el cual cada uno destruye, poco a poco, lo que en uno obstaculiza el Sí. Es acto que nadie puede y delegar, ni tampoco nadie puede exonerarme de él: ni el confesor, ni el psicoanalista ni el Papa. Tenemos que ponernos al alcance de su pregunta: Sí o No, el hombre, cada uno/a de nosotros, está en condiciones de olvidarse a sí mismo, de superarse bastante, para cantar el canto del amen a aquello que no es el hombre —no es el hombre que conocemos y veneramos. Sí, amen a aquello que escapa a todo juicio humano y para lo cual N. ha inventado muchos vocablos, sabiendo que ninguno dice aquello de qué se trata. Es la pregunta que N. nos deja. No creamos demasiado fácilmente que lo hemos escuchado, sobre todo, nosotros, cristianos occidentales. ¿No será que N. nos llama, llama a todos los miembros de todas las religiones a una perspectiva mística?, de aquellas que el diálogo interreligioso plantea como exigencia hoy.

Ya se nos hace cada día más visible el duelo irremediable, para todos los hombres religiosos, de las "evidencias" religiosas tradicionales; sobre todo el duelo

de su impacto sobre la organización de la vida social.[102] Laicidad y secularización adelantan, y, si nos fiamos de Vattimo, ese fenómeno no tendría por qué asustarnos, puesto que de manera paradójica cumplen con el voto más interno del mensaje de Jesús, de la *Kénosis* de Dios.[103] En nuestros tiempos, se hace cada día más evidente en la filosofía y otras expresiones del hombre que aquellos mismos que ya no sienten su pertenencia a mundos pasados, no pueden sin embargo llegar a ellos mismos sin interrogarse sobre la manera de cómo provienen de una historia del pensamiento configurado por el mensaje de Jesús… Al respecto es ilustrativo el libro *La religión* publicado en común por Derrida, Vattimo, Gadamer, Trías, y Vitielo en enero de 96. Quizás, y ellos lo manifiestan, "convenga", "sea necesaria" esa distancia "des-identificada" con lo de ayer para que pueda pensarse y problematizarse lo que hizo/hace sentido y está en juego en la historia religiosa de los hombres. Nietzsche nos lo ha dicho, el fin de las figuras tradicionales de la religión podría ser también lo que abre lo "religioso" a otro modo de y emergencia y de inscripción histórica. No se trata del "regreso" de lo religioso bajo formas repetitivas de reinversión más o menos míticas (lo que es amenaza permanente y se puede observar en diferentes figuras de fundamentalismo), sino se trata de un despliegue nuevo bajo la forma de un desborde interrogativo y del reconocimiento admirativo de la existencia en su desnudez, en su gratuidad, en su "por nada".

Se trata de eso en el corazón mismo de nuestras libertades que saben que su "vivir en común" y su "vida buena" ya no puede estar bajo la ley de ninguna dependencia sacralizada. Lo sabemos desde el relato del Génesis ya no hay "naturaleza sacralizada". Eso es el aporte del judeocristianismo; tampoco hay "historia finalizada", eso es nuestro descubrimiento postmoderno reciente, que ha llevado a una nueva toma de conciencia sobre el Reino de Dios, anunciado por Jesús y que no puede tener figura histórica.[104] La cosa se juega en el mismo juego del mundo y en su cotidianidad, en donde sin embargo "el Reino está ya aquí y ahora" para quien sabe reconocer la presencia del Padre. Esa religión, cuya aurora despunta, "religión fundamental", nos remite a la humanidad misma del hombre en cuanto se siente, se capta y procura significarse como "un nunca acabado" exceso de sí mismo, y un deseo del Otro. La ausencia —ausencia/presencia— de ese Otro siempre ahonda una "herida viva". De eso hablaba quizás Jesús cuando decía que quería despertar en nosotros el deseo de la "fuente de agua viva que nunca se acaba, en el hombre".

---

102 cf. Michel de Certeau, *La debilidad de creer*, pasim.

103 cf. Gianni Vattimo, *Después de la cristiandad- por un cristianismo no religioso*. Barcelona, Paidós, 2003.

104 cf. Christian Duquoc, *El único Cristo, La sinfonía diferida*, Santander, Sal Terrae, 2005.

Decía también Jesús, eso no tiene ni tiempos ni espacios; pero tiene "lugares de inscripción" en las relaciones con los demás, en el amor. Su lugar, su espacio, su figura es el hombre, todo hombre, todos los hombres, decía él. Es el hombre cuando escucha lo que en él y por él vive, y cuando procura elucidar y llevar a la palabra y a la acción aquello que vive, que se vive en él. En eso está el hombre cuando se interroga sobre la manera cómo puede hacer un mundo humano en esa actitud. Eso se juega, nos decía Nietzsche, lejos de la sumisión a las lógicas de dependencia de un ser predefinido y lejos de la sumisión a las lógicas modernas. Por eso los ensayos de pensamiento del eterno retorno: se trata de una lógica diferente. ¿No será eso mismo en lo que se esmeró en decir también Jesús? Pero no vayamos a verter un vino nuevo en odres viejos, y eso indefinidamente. Es el miedo a lo nuevo, a la creación, a la inauguración de la palabra que Nietzsche siempre, de mil formas, denuncia. Eso es humano, *demasiado humano*. Ya no se puede seguir en un camino humano, demasiado humano, es decir marcado por la desconfianza para con la vida. Nuevas auroras nos esperan. No hemos agotado ni explorado todas las figuras posibles del Sí a la Vida. Quedan "muchos dioses", muchas figuras de Dios, todavía por nacer, es decir muchas figuras de relación activa-pasiva, escucha-respuesta con lo Otro, la Voluntad de Poder, el Padre o cualquier nombre que le demos.

Para terminar esa sección vamos a leer un texto de Angelus Silesius, ese místico renano del siglo XVII en Estrasburgo. Creo que Nietzsche hubiera podido asumir ese texto. Se titula "El Dios desconocido":

> No se sabe qué es Dios: No es ni luz ni espíritu,
> Ni verdad, ni unidad, ni eso que se llama divinidad,
> Ni sabiduría, ni razón, ni amor, voluntad o bondad,
> Ni cosa, ni no-cosa, ni esencia o afectos.
> Él es eso que ni yo, ni tú ni ninguna criatura
> Jamás podrán experimentar
> Sin convertirse en lo que Él es.

Quizás allí Nietzsche hubiese preguntado: ¿no estarás hablando de Dionisos, de la *voluntad de poder*?

Pueblo Libre, Lima, agosto de 2008.

Bibliografía

Andreas-Salomé, Lou. (----). *Federico Nietzsche*.

Badiou, Alain. (----). Nietzsche, filosofía y antifilosofía, www.nietzscheana.com.ar/badiou.htm

Bandler, Richard & John Grinder. (1980). *La estructura de la magia. Lenguaje y Terapia*. Prólogo de Gregory Bateson. Santiago de Chile: Cuatro Vientos.

Bataille, Georges. (1989). *Sobre Nietzsche, voluntad de suerte*. Madrid: Taurus.

Berkowitz, Meter. (2000). *Nietzsche, la ética de un inmoralista*. Madrid: Cátedra.

Burgos Díaz, Elvira. (1993). *Dioniso en la Filosofía del joven Nietzsche*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.

Cacciari, Máximo. (2000). *El dios que baila*. Barcelona: Paidós.

Camus, Albert. (----). *El mito del Sísifo*.

Colli, Giorgio. (1978). *Después de Nietzsche*. Barcelona: Anagrama.

Deleuze, Gilles. (----). Nietzsche y la filosofía.

Deleuze, Gilles. (1974). *Spinoza, Kant, Nietzsche*. Barcelona: Labor, 1974.

Deleuze, Gilles. (1986). *Anagrama* (1986).

Deleuze, Gilles. (1992). *Nietzsche*. Paris : PUF.

Delhomme, Jeanne. (1990). *Nietzsche*. Madrid: EDAF.

Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. De la gramatología.

Desiato, Massimo. (1998). *Nietzsche, crítico de la postmodernidad*. Caracas: Monte Ávila.

Didier, Frank. (1998). *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. Paris : PUF.

Fink, Eugenio. (1966). *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza.

Girard, René. (----). *El chivo expiatorio*.

Girard, René. (----). *La violencia y lo sagrado*.

Haar, Michel. (1993). *Nietzsche et la métaphysique*. Paris : Gallimard.

Habermas, Jürgen. (----). *El discurso filosófico de la modernidad* (Cap. III y IV)

Habermas, Jürgen. (1994). *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Madrid: Technos.

Heidegger, Martin. (----). *Nietzsche* (tomos I y II).

Heidegger, Martin. (----). *Sendas perdidas* (La frase "Dios ha muerto").

Heidegger, Martín. (2002). La serenidad. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Janz Curt, Paul. (1987). *Friedrich Nietzsche. Biografía*. 3 tomos. Madrid: Alianza Universidad.

Jara, José. (1998). *Nietzsche, un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad*. Barcelona: Anthropos.

Jaspers, Karl. (1963). *Nietzsche*. Buenos Aires: Sudamericana.

Kaufman, W. (1974). *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press.

Kessler, Mathieu. (1999). *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*. Paris : PUF.

Klossowski, Pierre. (1999). *Nietzsche et le cercle vicieux*. Paris : Mercure de France.

Löwith, Karl. (1978). *Nietzsche : Philosophie de l'éternel retour du même*. Paris : Calmann-Lévy. [Traducido del alemán. Existe traducción castellana].

Marion, Jean Luc. (----). El derrumbamiento de los ídolos. www.nietzscheana.com.ar/marion.htm

Massuh, Víctor. (1985). *Nietzsche y el fin de la religión*. Buenos Aires: Sudamericana.

Morel, Georges. (1970). *Nietzsche*. 3 tomos. Paris : Aubier-Montaigne.

Morel, Georges. (1971). *Nietzsche. T. II. Analyse de la maladie*. Paris : Aubier-Montaigne.

Nehamas, Alexander. (1985). *Nietzsche: la vida como literatura*. México: FCE.

Nietzsche, Friedrich. (1970). *Considerations intempestives*. Paris : Aubier.

Nietzsche, Friedrich. (1984). *Obras inmortales*. Madrid: Edaf.

Nietzsche, Friedrich. (1990). *De la verdad y de la mentira en el sentido extra-moral*. Madrid: Tecnos.

Nietzsche, Friedrich. (1994). *Aurora. Reflexiones sobre la moral como prejuicio*. Madrid: M. E. Editores.

Nietzsche, Friedrich. (1998). *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Madrid: Alianza.

Nietzsche, Friedrich. (2000). *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf.

Nietzsche, Friedrich. (2001). *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. México & Madrid: Colofón & Biblioteca Nueva.

Nietzsche, Friedrich. (2002). *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Alianza.

Nietzsche, Friedrich. (2003). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.

Nietzsche, Friedrich. (2005). *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Madrid: Alianza.

Pautrat, Bernard. (1971). *Versions du soleil : figures et système de Nietzsche*. Paris : Seuil.

Reboul, Olivier. (1993). *Nietzsche, crítico de Kant*. Barcelona: Anthropos.

Ross, Werner. (1994). *F. Nietzsche. El águila angustiada. Una biografía*. Barcelona: Paidós.

Sánchez Meca, Diego. (1989). E*n torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*. Barcelona: Anthropos.

Schopenhauer, Arturo. (----). *Parábolas, aforismos y comparaciones*.

Schopenhauer, Arturo. (----). *Sobre la voluntad en la naturaleza*.

Schopenhauer, Arturo. (1992). *El mundo como voluntad y representación*. Buenos Aires: Porrúa.

Shusterman, Richard. (1994). *El arte en su estado vivo: bajo la interpretación*.

Staten, Henry. (1994). *Nietzsche's Voice*. Cornell: Cornell University Press.

Tanner, Michel. (1994). *Nietzsche*. Past Masters.

Ubilluz, Juan Carlos. (2006). *Nuevos súbditos: cinismo y perversión en la sociedad contemporánea*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Valadier, Paul. (1970). *Nietzsche et la morale*. Projet Mars.

Valadier, Paul. (1974). *Nietzsche et la critique du Christianisme*. Paris : Cerf.

Valadier, Paul. (1975). *Nietzsche, l'athée de rigueur*. Paris : Desclée de Brouwer.

Valadier, Paul. (1998). *Nietzsche, Cruauté et noblesse de droit*. Paris : Michalon.

Vattimo, Gianni. (1989). *Más allá del sujeto*.

Vattimo, Gianni. (1990). *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa.

Vattimo, Gianni. (2002). *Dialogo con Nietzsche*. Barcelona: Biblioteca del Presente.

Vermal, Juan Luis. (1987). *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Barcelona: Anthropos.

Nietzsche. Claves de lectura, título publicado por la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, cerró edición en la ciudad de Lima en diciembre de 2022